SHARQ AL-ANDALUS

Estudios Mudéjares y Moriscos

N.º 18

Teruel - Alicante, 2003-2007

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

SHARQ AL-ANDALUS
Estudios Mudéjares y Moriscos

Director
María Jesús Rubiera Mata

Co-Director
José Manuel Latorre Ciria

Secretario de redacción
Luis F. Bernabé Pons

Coordinador
María Teresa Fonte Escriche

Comité de redacción
Carmen Ansón
Míkel de Epalza Ferrer
Francisco Franco Sánchez
Eva Lapiedra Gutiérrez

Comité Asesor
Gonzalo Borrás Gualis
Leonard P. Harvey
Esteban Sarasa
Bernard Vincent
Comité Científico del Centro de Estudios Mudéjares

Editores
Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel
Área de Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Alicante

El Centro de Estudios Mudéjares es una institución adscrita al Instituto de Estudios Turolenses y patrocinada por el Gobierno de Aragón, la Excma. Diputación Provincial de Teruel, el Excmo. Ayuntamiento de Teruel y la Caja de Ahorros de la Inmaculada

Correspondencia e intercambios
Sharq Al-Andalus
Área de Estudios Árabes e Islámicos, Dpto. de Filologías Integradas
Universidad de Alicante. Apdo. 99, 03080 Alicante (España)

Suscripciones y pedidos
Centro de Estudios Mudéjares (Instituto de Estudios Turolenses)
Apdo. 77, 44080 Teruel (España)
ieturolenses@dpteruel.es http://www.centrodeestudiosmudejares.org

Composición e impresión
INO Reproducciones, S.A.
Pol. Malpica, calle E, 32-39 (INBISA II, nave 35) 50016 Zaragoza

Depósito Legal
Z-3335-98

ISSN
0213-3482

Portada
Fragmento peninsular del portulano árabe de Ibrahim de Murcia, Trípoli, 1463

COLABORADORES DE ESTE NÚMERO

ANSÓN CALVO, Carmen, Profesora Titular Historia Moderna, Universidad de Oviedo.

BERNABÉ PONS, Luis F., Catedrático Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Alicante.

BOEGLIN, Michel, Maître de Conférences d'Espagnol, Université Montpellier III (Francia).

EPALZA FERRER, Míkel de, Catedrático de Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Alicante.

GOZALBES CRAVIOTO, Enrique, Profesor Titular Historia, Universidad de Castilla-La Mancha.

HOFMANN VANNUS, Iris, Investigadora, Madrid.

PASCUAL ASENSI, Jorge Sergio, Becario F.P.I. Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Alicante.

SAGARZAZU, María Elvira, Escritora e investigadora, Argentina.

SÁNCHEZ RAMOS, Valeriano, Grupo de Investigación Historia Moderna, Universidad de Granada.

Sección
Mudéjares y Moriscos

DIEGO DE ROJAS Y ALONSO MULEY ENRÍQUEZ Y MERÍN DE FEZ: ILUSTRES ESPOSOS DE CÁNDIDA COMPAÑERO

*María del Carmen Ansón Calvo**

Afortunadamente hoy el estudio de la minoría morisca va ocupando progresivamente más y más el tiempo de los investigadores, aunque, como ya expuse hace algunos años, interesa prioritariamente el problema de la expulsión, de sus causas y de sus consecuencias. Desde el punto de vista histórico, contamos también con algunas valiosas y próximas puestas a punto del tema[1] que ayudan a ver la panorámica investigadora sobre los mismos y trabajos puntuales, cada día más fructíferos e interesantes, llevados a cabo por compañeros filólogos y arabistas que ayudan efizcamente a presentarnos una visión cada día más completa y acertada del colectivo morisco o hispano-árabe, como prefiere denominarlo nuestro gran arabista Míkel de Epalza[2]. Ahora bien, frente a la pléyade de trabajos dirigidos a temas generales, se echan en falta aportaciones que nos presenten noticias de las familias más importantes de la minoría morisca de tierras zaragozanas, al estilo de las que se presentan para otras zonas de España o, por ejemplo, las que de forma muy documentada nos presenta periódicamente Anchel Conte para la elite oscense de los Zafar-Compañero[3]. Sobre la rama zaragozana de esta poderosa familia, yo misma he dado algunas noticias en mis publicaciones sobre los moriscos aragoneses y sigue incluida en mi línea de investigación. Hace algunos años también escribió sobre ella J.

* Universidad de Oviedo.

1. G. Colás Latorre, «Los moriscos aragoneses: estado de la cuestión y nuevas perspectivas», *VII Simposio Internacional de Mudejarismo,* Teruel, 1999, pp. 215-260.

2. M. de Epalza, «Trabajos actuales sobre la comunidad de moriscos refugiados en Túnez, desde el siglo XVII a nuestros días», *Actas del Coloquio Internacional sobre literatura aljamiada y morisca*, Madrid, 1978, p. 429.

3. A. Conte, «La rama oscense de los Compañero: Apuntes biográficos», *Sharq Al-Andalus*, 13 (1996), pp. 129-144 y «Nivel económico de los moriscos oscenses», *VII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 1999, pp. 299-317.

Fournel-Guérin, aunque los datos y conclusiones de mis investigaciones no siempre coinciden con las publicadas por esta última autora[4]. Esto es lógico si las fuentes manejadas no son las mismas y, sobre todo, si las investigaciones se basan sólo en fuentes de una única tipología, frente a las que sus conclusiones proceden de datos extraídos de fuentes muy diversas, que ayudan a completar o clarificar pasajes o variables confusas, pero, a la larga, eso es, como todos sabemos, uno de los alicientes en la investigación: contrastar, dudar, discutir y conseguir entre todos la proximidad a la verdad. Junto a esta carencia de publicaciones sobre familias destacadas de la minoría morisca, también hay importantísimas lagunas sobre sus líderes, hombres y mujeres que dirigieron de una forma más o menos marcada las mentes y los cuerpos de aquellas gentes que, aterradas en muchos momentos de su triste y complicada vida por los poderes dominantes, necesitaban el apoyo anímico, personal, religioso y cultural de sus "principales", como los denominaban frecuentemente los miembros de los tribunales inquisitoriales, y de aquellos de su minoría que, por determinadas razones, estaban más cerca, o, al menos, "menos distantes" de los poderes dominantes. En esta línea me pareció sumamente interesante una aportación de la profesora María Jesús Rubiera dirigida a "descubrirnos" el origen y la larga trayectoria de los miembros de una de las familias hispano-árabes andaluzas más destacada, la de los "Muley y Merín", a la vez que motivaba la inquietud de los historiadores sobre la posible permanencia o desaparición en España de todos sus miembros tras la conquista de Granada[5]. A esta inquietud, y como una posible contribución que ayude a constatar alguna de las sugerencias presentadas por la Prof. Rubiera, va dirigida esta aportación, porque las noticias vertidas en su trabajo conectan ahora con algunas que yo había extraído de distintas fuentes documentales sobre los Muley Merín y que, en parte, se comentarán en esta contribución.

Distintas aportaciones, y de forma destacada la ya citada de M.J. Rubiera, parecen indicar que los Muley y Merín constituían una familia rica y poderosa, entre cuyos más destacados personajes se cita a Francisco Núñez Muley, quien en 1513 fue, con otros notables del reino de Granada, a visitar a su Alteza el Rey Católico y quien en 1566, representando a la comunidad morisca granadina, e intentando suspender la ejecución de una Pragmática que prohibía a los moriscos el uso de cualquiera de sus señas y tradiciones, elevó un Memorial al Presidente de las Reales Audiencias y Chancillerías de este reino, Memorial conocido y estudiado por distintos investigadores (Mármol Carvajal, Rubiera, Vincent, etc.), que en palabras de Barrios Aguilera "es un grito des-

4. J. Fournel-Guérin, «Une famille morisque de Saragosse: les Compañero», *Awrâq*, 4 (1981), pp. 179-183.

5. M.J. Rubiera Mata, «La familia morisca de los Muley-Fez, Príncipes Meriníes e infantes de Granada», *Sharq Al-Andalus*, 13 (1996), pp. 159-167.

garrado, sobrecogedor, por la justificación de la identidad cultural de su pueblo", pero que, desafortunadamente, acabó en el más absoluto fracaso[6].

Ahora bien, si el Memorial de Francisco Núñez Muley es conocido y ha sido tratado por distintos estudiosos, en cambio se sabía muy poco sobre la destacada personalidad del autor del mismo y fue M.J. Rubiera quien con su artículo nos hizo su presentación en sociedad como posible miembro de la familia real nazarí, recordando que el apellido Muley es el tratamiento que recibían los reyes y príncipes descendientes de Yúsuf ben Názar, fundador de la dinastía musulmana que reinó en Granada de los siglos XIII al XV, conocido como Muley Hacen o Muley Baudili. En el citado Memorial de Francisco Núñez Muley, éste cita a una serie de familiares, como su sobrino Don Hernando Muley, hijo de Don Álvaro, o su tío Don Hernando de Fez, como procedentes de Fez, es decir, asignándoles un origen marroquí. La asociación de éstos y otros datos y la noticia recogida por B. Vincent, procedente de un documento de 1579, en la que Don Hernando Muley dice: "soy de linaje de los reyes de Fez y Marruecos, soy de linaje de los reyes", conducen a deducir el origen marroquí (Fez) y el linaje real (Merín) de esta familia y del autor del famoso Memorial[7]. Esta aseveración se demuestra en un concienzudo estudio genealógico, expuesto por Rubiera en su citada aportación, en el que nos conduce hasta finales del siglo XV, presentándonos a Don Hernando, o Fernando de Fez, tío de Nuñez Muley, casado con una hija del sultán nazarí Abu-l-Hasan (Muley Hacen o Biliacen) y por tanto cuñado de Boabdil. Debido a este hecho, y teniendo en cuenta que el vínculo cognaticio funcionaba dinásticamente en estas familias y sus mujeres transmitían los derechos al trono, Don Álvaro de Fez y su hijo Don Hernando, nieto y biznieto respectivamente de Muley Hacen, eran príncipes nazaríes e infantes de Granada. A su vez, este minucioso estudio documental, genealógico e histórico nos lleva a deducir que Fernando de Fez era, por otra parte, descendiente del último Meriní, el sultán 'Abd al Haqq ibn Abí Sa'íd, cuyo poder acabó en la revolución habida en Fez en 1465, y de la que posiblemente pudo escapar Don Fernando a Granada, donde reinaba Muley Hacen, quien le casó con una de sus hijas. Su antiguo origen es lo que motivará el que usase el título califal como sultán Meriní en el exilio, el que señale a Fez como su lugar de origen, así como el que posiblemente, al reinar en Fez la dinastía que derrocó a su padre, ésta fuera una de las causas por las que prefirió seguir en España con distintivos y privilegios propios de su rango, que acompañar a Boabdil en su exilio marroquí.

---

6. M. Barrios Aguilera, «El reino de Granada en la época de Felipe II», en J. Martínez Millán (dir.), *Felipe II (1527-1598). Europa dividida: La monarquía católica de Felipe II*, Madrid, 1998, tomo III, p. 63.

7. Citado por M.J. Rubiera, *op. cit.*, pp. 159-160 y B. Vincent, «La familia morisca», *Moriscos y marginados en la España del siglo XVI*, Granada, 1987, p. 22.

Ahora bien, don Fernando de Fez y su sobrino Núñez Muley no debieron de ser los únicos miembros de la familia real nazarí que quedaron en España y, entre los que cita M. J. Rubiera, me parece interesante señalar a un nieto de Fernando de Fez, don Hernando de Mendoza de Fez Muley, que en 1561 estaba casado con Florencia Enríquez Çaybona, así como el prestar atención a la larga enumeración de apellidos típicamente moriscos y, señaladamente, de su aristocracia, que recopila esta autora. De hecho, fue precisamente la aparición de estos apellidos ensamblados en una misma persona, Alonso Muley Enríquez y Merín de Fez, lo que me llamó la atención, pues deduzco que también este Muley Merín era descendiente de la dinastía Meríní, (¿quizás hijo del matrimonio de Hernando de Mendoza de Fez Muley y Florencia Enríquez?) y, lo que parece más interesante, el hecho de encontrarlo, según constato en distintos documentos, muy lejos de tierras andaluzas, en la capital del reino aragonés, en Zaragoza. Por otra parte, el apellido Enríquez también parece que va asociado a familias moriscas de vieja raigambre e importancia en otros lugares de Andalucía[8]. Así, pues, ante estas informaciones, parece oportuno dar a conocer un dato curioso y es el que en documentación eclesiástica y notarial aragonesa, así como en algunos documentos inquisitoriales, aparece citado un rico y destacado morisco, calificado siempre como tal, con el título de Don y, muy frecuentemente, como caballero, llamado Alonso Enríquez Muley y Merín de Fez, u otras veces Alonso Muley y Merín Enríquez de Fez, procedente de Sevilla, y afincado y avecinado en la ciudad de Zaragoza en los primeros años del siglo XVII. Por otra parte, su procedencia sevillana quizá pudiera conectarse con las noticias dadas por Domínguez Ortiz y recogidas por B. Vincent en un artículo suyo, en el que cita a Hernando Muley y a Andrés Muley, posiblemente expulsados de Granada, como principales cabezas de un complot descubierto en Sevilla en 1580[9]. ¿Sería mucho aventurar que algunos miembros de los Muley, tras la revuelta granadina, se afincaran en Sevilla y de este grupo familiar procediese el citado D. Alonso Muley que encontramos viviendo en tierras aragonesas?

Según pudimos deducir de nuestra investigación, la razón del nuevo lugar de residencia de D. Alonso Muley y Merín Enríquez de Fez fue el haber contraído matrimonio con una riquísima zaragozana, miembro de una de las familias moriscas de mayor importancia social, económica y cultural de Aragón. Se trata de Cándida Compañero Navarro, hija del poderoso morisco Enrique Compañero y de su acaudalada mujer, y conocida morisca, Gracia Navarro, y

8. J. Castillo, «Hidalgos moriscos: Ficción histórica y realidad social. El ejemplo del linaje Enríquez Meclín de la Tierra de Baza (siglos XV-XVIII)», *Mélanges Louis Cardaillac*, Zaghouan, 1995, pp. 162-180.

9. B. Vincent, «Et quelques voix de plus: de Francisco Núñez Muley à Fátima Ratal», *Sharq Al-Andalus*, 12 (1995), p. 138, cita a A. Domínguez Ortiz, «Desventuras de dos moriscos granadinos», *Homenaje a Jacinto Bosch Vilá*, Granada, 1991.

hermana del otro hijo de este matrimonio, Miguel Enrique Compañero, morisco que en los primeros años del siglo XVII, heredero del papel que habían ostentado sus predecesores, y en especial su tío paterno, Juan Compañero, será considerado entre los suyos como "el reyezuelo de los moriscos aragoneses". Este "honor" le ocasionará a él y a los suyos no pocos infortunios con el poder civil y el religioso, hasta caer en una red de acusaciones, secuestros de bienes, juicios y castigos inquisitoriales, que le conducirán a ser procesado y ejecutado el año 1608 en un Auto de Fe celebrado en Zaragoza, infortunio que sufrirá también con él su joven esposa y que motivará la orfandad de sus cinco hijos de corta edad, que pasarán a ser tutelados por su abuelo materno y por la hermana de su padre, su tía Cándida Compañero, la morisca con quien hemos señalado había contraído matrimonio Don Alonso Enríquez Merín y Muley de Fez[10].

La importancia y el destacado lugar económico y social que la familia Compañero tenía entre los moriscos aragoneses era conocida y aceptada dentro y fuera de nuestras fronteras, llegando a ser muy considerada entre las elites, no sólo de España, sino de Fez, Argel y de otros lugares lejanos. Algunos de sus miembros viajaban con frecuencia lejos de nuestro país e incluso llegaron a ocupar cargos destacadísimos en Fez y en Argel, como Juan Zafar, primo y tío de Cándida Compañero, y sus redes comerciales se extendían a lugares muy distantes de su residencia zaragozana. En cuanto a su riqueza, es casi imposible hacer una enumeración o valoración que se aproxime a la realidad, pues los Compañero tenían bienes agrarios, ganaderos, empréstitos, arriendos de grandes propiedades hasta de las Órdenes Militares y del mismo duque de Lerma, extendidos por tierras oscenses, de donde procedían en su origen, y por tierras zaragozanas, amén de grandes negocios de muy distinta tipología dentro y fuera de nuestro país, y de bienes inmobiliarios en distintos lugares de Aragón. Para señalar tan sólo su riqueza inmobiliaria en la capital de Aragón, en la ciudad de Zaragoza, donde prioritariamente los encontramos residiendo en la segunda mitad del siglo XVI, baste citar que en la tasación de bienes de los moriscos expulsos, que se mandó hacer tras su expulsión de tierras aragonesas, se hizo un recuento de las casas y huertas cercanas a la ciudad que poseían en Zaragoza, y esta familia era la mayor propietaria de casas y una de las más destacada en propiedades rústicas[11]. No obstante hay que hacer constar que esta documentación no da ni una idea aproximada de su inmensa riqueza, repartida por muy distintos lugares de Aragón, según hemos constatado en la documentación notarial[12]. Es oportuno hacer este inciso sobre la riqueza e im-

10. M.C. Ansón Calvo, Banco de Datos particular de Actas Sacramentales. A(rchivo) P(arroquia) S(an) P(ablo) Z(aragoza).

11. A(rchivo) H(istórico) Not(arial) Z(aragoza), Notario Diego Fecet, 17 junio 1611, fols. 785 –786.

12. M.C. Ansón y P. Gay, «Las familias moriscas expulsadas de Zaragoza: un análisis de su número y propiedades», *Actes du VII Symposium International d´Ëtudes Morisques sur Famille Morisque: Femmes et enfants*, Zaghouan, 1997, pp. 72-91.

portancia que tenía la familia Compañero en el contexto morisco aragonés, para ayudar a comprender el que un morisco tan destacado, por su origen, su rango y, posiblemente, su riqueza, como Don Alonso Merín Muley de Fez se desplazara desde tierras andaluzas hasta Aragón para elegir esposa.

Como hemos podido deducir a través del estudio de una serie de documentos, creo que inéditos y de los que en esta publicación se da la primicia de sus datos, Cándida Compañero Navarro era feligresa de la zaragozana parroquia de San Pablo, en cuya área urbana se encontraba La Morería, y donde vivía en una espaciosa casa de su propiedad, situada en la mejor zona de la misma, en la Plaza de la Alfóndiga. Con fecha 16 de febrero de 1604 encontramos un acta sacramental de matrimonio en el Libro de casados de la Parroquia de San Pablo, en la que se recoge el matrimonio celebrado entre "Cándida Compañero Navarro, feligresa de dicha parroquia, con Don Alonso Enríquez Muley y Merín de Fez, residente en Sevilla, y de profesión abogado[13]. En este acta matrimonial nada se dice del estado civil del novio, pero sí se hace constar que la contrayente era viuda. Esta noticia la hemos podido corroborar, pues en nuestro Banco de Datos de Bautismos, Matrimonios y Difuntos de los Parroquianos de San Pablo del siglo XVII, encontramos el acta de casados del primer matrimonio de Cándida Compañero, matrimonio que, por la importancia de quien fue su primer esposo y para compensar algunas carencias y errores vertidos en otros trabajos de investigación sobre esta familia, parece oportuno recoger aquí.

La morisca zaragozana Cándida Compañero, aunque nacida en el seno de una familia rica y considerada, pasó una infancia durísima. Huérfana desde muy pequeña de padre, le faltó también el calor y la compañía materna, porque su madre, Gracia Navarro, siendo muy joven, fue acusada por la Inquisición, junto con sus hermanas, Ana y María y sus cuñados, Cándida Compañero mayor, Juan Compañero y Jerónimo Zafar, de ser fiel a la religión de Mahoma, de practicar sus ritos y creencias, de enseñarlos a los suyos y, lo que era mucho peor, de poseer libros moriegos y de leerlos a sus "correligionarios", cosa que según sus acusadores "lo hacía mejor que un alfaquí", señalándonos así su formación cultural y religiosa. Todas estas acusaciones le valieron a Gracia Navarro ser desposeída de sus bienes y ser llevada a distintas cárceles inquisitoriales, prioritariamente a las de Logroño y Zaragoza, en algunas de las cuales le "acompañaron" sus hijos, Miguel Enrique y Cándida, cuando contaban tan sólo ocho y diez años de edad. La "obligada" ausencia de su madre y la carencia de los cuidados y afectos maternos tampoco pudo suplirlos Cándida con la presencia de otros familiares porque, desafortunadamente para nuestra niña morisca, tanto sus tías como otros familiares próximos compartían la misma suerte que su madre y estaban también presos por la Inquisición. Ella

13. A.P.S.P.Z., Libro de Casados, año 1604.

misma vivió en las cárceles de niña y de adolescente y, a pesar de considerar que no se le podía castigar extremadamente, porque las creencias y costumbres moriegas "se las habían enseñado su abuela y su madre siendo muy niña", la encontramos, al igual que a su hermano, incomunicada en la cárcel y vistiendo hábito vergonzante, cuando no alcanzaba los diecisiete años. Así, pues, puede decirse que, según hemos podido deducir de la documentación notarial e inquisitorial, Cándida Compañero estuvo en el punto de mira de la Inquisición "desde su más tierna infancia" y no dejó de estarlo a lo largo de su penosa y desafortunada vida[14]. No obstante, parece que el poder de su familia y los generosos y quizás "forzosos" donativos, propiciaron en su complicada existencia algunos breves intervalos de paz, que le permitieron contraer matrimonio por dos veces. La primera, anterior a su enlace con D. Alonso Merín, fue con otro destacadísimo personaje morisco, del que hemos buscado información y, a pesar de las muchas dificultades para conseguirla, esperamos tener la fortuna de completarla en el futuro con el hallazgo de más documentación sobre el mismo. Se trata de Don Diego de Rojas, con quien encontramos que se amonestó en la parroquia zaragozana de San Pablo el 26 de enero de 1592. Es interesante señalar que en el Acta de matrimonio se hace constar que la novia era feligresa de la zaragozana parroquia de San Pablo y el novio, Diego de Rojas, procedía de Valdepeñas (Castilla), y era "contador del marqués de Santa Cruz". Este primer matrimonio de la rica morisca zaragozana Cándida Compañero nos ha conducido a la búsqueda y venturoso hallazgo de algunas fuentes documentales, que nos permiten vislumbrar que el poder económico del contrayente estaba "casi" en consonancia con el de la novia, como se deduce por ejemplo de las Capitulaciones matrimoniales de ambos y comprobar, una vez más, la política matrimonial morisca de, al menos, "entre iguales", o como medio de ascender en su comunidad, así como deducir que el esposo de su segundo matrimonio, Don Alonso Merín, era también persona relevante en muchos aspectos, como lo había sido el primero, Don Diego de Rojas[15]. Por ello, y porque es una figura todavía no "suficientemente conocida", y de cuyo matrimonio con una Compañero creo dar ahora la primicia, parece oportuno hacer una semblanza de Diego de Rojas, partiendo de los datos con que podemos contar hasta el momento y en la creencia de que el cruce de informaciones procedentes de fuentes muy diversas puedan conducirnos, si no a la "total" realidad, sí quizás acercarnos a ella.

14. A(rchivo) H(istórico) N(acional) M(adrid), Sección Inquisición**,** Libros 327, 328, 333, 964, 965, 988, 989, 990 y 991.

15. A.H.Not.Z., Notario Martín Español, Leg. 572, año 1592.

Diego de Rojas: primer esposo de Cándida Compañero-Menor*

En la documentación eclesiástica, notarial, municipal y documentación privada aragonesa consultada, la primera noticia sobre el matrimonio entre Diego de Rojas, procedente de Valdepeñas y de profesión contador del marqués de Santa Cruz, y Cándida Compañero Navarro, procede, como ya hemos señalado, del Libro de Casados del Archivo parroquial de la iglesia zaragozana de San Pablo. En él consta que los amonestó, con licencia del Señor Oficial, y los desposó por palabras de presente, el Vicario de dicha parroquia, D. Gregorio de Andía, el 26 de enero de 1592. Actuaron como testigos del acto el tío paterno de la novia, Juan Compañero, D. Juan Borau y mosén Catalán, sacerdote de la misma parroquia de San Pablo. La misa nupcial se celebró un tiempo después, posiblemente por cuestiones eclesiásticas (no celebración de bodas en determinados tiempos litúrgicos, etc.), el día 26 de abril en la iglesia zaragozana de El Carmen, perteneciente al área parroquial de San Pablo. El ministro celebrante fue D. Gregorio de Andía, el mismo que lo sería en su segundo matrimonio, y fueron testigos Juan de Borau y Rodrigo Argüello, ambos secretarios del Santo Oficio, posiblemente debido a que la novia desde hacia varios años sufría castigos y prisión inquisitorial y un tiempo estuvo bajo la tutela de D. Juan Borau[16].

Después de esta noticia encuentro algunas otras sobre "los Rojas" en la bibliografía y también en la documentación inquisitorial. El ensamblaje y estudio de todas ellas puede llevarnos hacia una vertiente que, quizás, conduzca a trazar algunos apuntes, que no damos como totalmente fidedignos ni definitivos, sobre Don Diego de Rojas. En principio, lo que sí llamó nuestra atención es el hecho de que, siendo contador del Marqués de Santa Cruz y residente en Valdepeñas, eligiera como esposa a una morisca vecina de la lejana ciudad de Zaragoza y, especialmente, el que ésta fuera miembro de una de las familias moriscas más destacadas y acaudaladas, no sólo de la ciudad, sino del reino de Aragón e incluso de fuera de éste. De ahí, pues, el interés por buscar más datos sobre el evento y sobre sus contrayentes. Así, tras conocer que a Don Diego de Rojas y a Cándida Compañero se les amonestó en la parroquia zaragozana de San Pablo el 26 de enero de 1592 y que, posteriormente, se celebró su misa nupcial el día 26 de abril en la iglesia zaragozana de El Carmen, como ya hemos citado, intenté localizar más noticias sobre los contrayentes en distintos

* El apelativo de menor se incluye para diferenciarla de su tía paterna, Cándida Compañero-mayor, pues la coincidencia de nombre y apellidos en ambas ha dado lugar a errores en otras publicaciones. Dado que conocemos los apellidos de sus padres, citaremos como Cándida Compañero Navarro o Cándida Compañero-menor a la morisca estudiada en esta aportación.

16. A.H.N.M., Sección Inquisición, Libros 964 y 965.

archivos y la búsqueda fue en parte afortunada. Así, localicé un documento que podría calificarse de vital importancia por su contenido y por los usos y costumbres que de él se deducen. Se trata de las Capitulaciones Matrimoniales de ambos, un documento muy interesante y peculiar desde un punto de vista jurídico y cuyo texto es de sumo interés por sus informaciones económicas, sociológicas, etc., y para aclarar algunos errores publicados sobre Cándida Compañero. Contiene noticias sobre las aportaciones económicas de ambos contrayentes, las disposiciones legales a las que ambos deben atenerse, siempre respetando y siguiendo las disposiciones del Fuero del Reino de Aragón por parte de ambos, pero muy especialmente recordado para el varón, como se repite en su texto, así como algunas disposiciones especiales para el caso del usufructo de bienes en caso de viudedad, una variante legal muy a tener en cuenta, dada la singularidad que sobre ella presenta la foralidad aragonesa y que, en este caso, no se quiere obviar, posiblemente por ser el novio "de Castilla" y no aragonés como lo era la novia. El documento también presenta otras singularidades interesantes dentro del campo de estudio de las mentalidades y de la muy discutida y nunca bien comprendida asimilación e integración del morisco en la sociedad española del momento[17].

El matrimonio de Diego de Rojas y Cándida Compañero Navarro fue concertado entre el contrayente y los familiares más próximos de la novia, que, huérfana de padres, serán sus tíos, el riquísimo y destacado morisco Juan Compañero y su esposa, otra acaudalada e importante morisca hermana de su madre, Ana Navarro, ambos residentes en la ciudad de Zaragoza, en el área urbana de La Morería de la parroquia de San Pablo, y su único hermano, el también destacado y riquísimo morisco zaragozano Miguel Enrique Compañero. Todos ellos, según se hace constar en el inicio del documento, aceptaron las Capitulaciones del matrimonio "con voluntad, presencia y expreso consentimiento".

Don Diego de Rojas trae "en ayuda y contemplación del matrimonio todos sus bienes, muebles y raíces, censos, juros y actiones suyos en donde quiere sitios y estantes, los quales quiera haber a el pertenecientes". Además de ello, trae en dinero contado la suma de 6.000 ducados y la promesa de traerse al Reino de Aragón joyas y piezas de oro y plata y alhajas de casa que él posee.

Por su parte, Cándida Compañero, "en ayuda y contemplación del presente matrimonio", trae todos sus bienes muebles y sitios, censales, treudos, derechos, acciones habidas y por haber. Después de esta enumeración, se van citando de forma pormenorizada las aportaciones de una serie de buenas casas, algunas con horno, sitas en la zona de La Morería de la parroquia de San Pablo y otras en el área de la parroquia de San Gil que, como dato interesante, consta que sus censos se daban unos al Vicario de la parroquia de San Miguel, otros

17. A.H.Not.Z., Notario Martín Español, Leg. 572, año 1592.

para los pobres de la parroquia de La Seo y, otros, los derivados de tres grandes casas de la calle del Serón, al Hospital del Carmen, sito en las proximidades de su propia casa y, por tanto, perteneciente al área urbana y parroquial de San Pablo[18]. A este respecto es interesante constatar que la aportación de estas diferentes casas a su matrimonio por parte de Cándida Compañero es lógica, si tenemos en cuenta que en un trabajo sobre la riqueza de los moriscos zaragozanos expulsados, al contabilizar y valorar las casas propiedad de los moriscos, encontramos que de las 124 contabilizadas el 37,1 por ciento de ellas pertenecía a la familia de Cándida Compañero[19]. Además, de la valoración conjunta del total tras la expulsión, el 35,31 por ciento correspondía a esta familia, con un monto de casi 14.000 libras (valor muy inferior al real, si seguimos la pista de sus valoraciones en distintos documentos hasta el momento de la expulsión). Ahora bien, lo más interesante para nosotros es constatar que las casas que aporta Cándida Compañero a su matrimonio son las que se citan también como de su propiedad en el documento mandado hacer por designación real en junio de 1611, a fin de evaluar los bienes de los moriscos "para tratar de vender y disponer de las casas de dichos moriscos que hay en la presente ciudad de Zaragoza". Además, según hemos podido deducir de documentación procedente del archivo parroquial de San Pablo, Cándida Compañero habitaba en una de las casas que cita en primer lugar como aportación a su matrimonio[20]. Era una casa sita en el centro de la Morería de San Pablo, en la Plaza de la Alfóndiga, con su horno y bastante espaciosa, próxima a las de su hermano y de su tío Juan Compañero y que debía de ser una casa importante en el contexto de las de su época, pues en el documento citado se le da una valoración de 900 libras, valoración que sólo alcanzaron el 4,8 por ciento de las casas tasadas, aunque está bastante lejos de la adjudicada a la que habitaba su hermano, la de mayor precio, 2000 libras[21]. Además de estas casas y otras sitas en las calles del Serón, Fustería etc, aporta también a su matrimonio una viña, un olivar, "oro y plata y alhajas de casa por valor de 5.000 sueldos" y otros muchos bienes de distinta tipología. En total, parece que lo aportado por Cándida Compañero ascendía a la alta cifra de unos 70.000 sueldos. Era lo que le correspondía de la mitad de la herencia de sus padres (compartida con su único hermano, Miguel Enrique Compañero), según se desprende de la sentencia arbitral hecha a sus tíos Juan Compañero y Ana Navarro, quitándoles la tutela de sus sobrinos, precisamente en enero de este mismo año 1592 en que contrae matrimonio Cándida y que bien pudiera ser ésta la razón de la sentencia arbitral, para repartir la herencia entre los dos herma-

18. M.C. Ansón Calvo, «Callejero de la Parroquia de San Pablo de Zaragoza», *Cuadernos de Zaragoza*, 19 (1975).

19. M.C. Ansón y P. Gay, *op. cit.*, pp. 84-87.

20. A.P.S.P.Z., Banco de Datos particular.

21. M.C. Ansón y P. Gay, *op. cit.*, p. 85.

nos Compañero[22]. De hecho, en las Capitulaciones matrimoniales se cita dicha Sentencia y se hace alusión a ella cuando Cándida Compañero y Diego de Rojas aceptan la cifra de 70.000 sueldos jaqueses como, según dicha Sentencia, le correspondía a Cándida por herencia. Tras esta aceptación, Cándida Compañero promete renunciar a cuantos bienes de sus padres y de su tía materna María Navarro le puedan pertenecer y "ninguna otra cosa alguna le pueda ya pertenecer ni solicitar de los bienes de su hermano". Se hace constar que estos 70.000 sueldos los recibirá la contrayente "cuando oiga misa nupcial el matrimonio", señalando así el valor contractual que para ellos tenía esta ceremonia o el sacramento en sí. También se recoge el pacto de que todos los bienes muebles y sitios que adquiera la contrayente por muerte de "alguno de sus deudos" serán considerados herencia suya y de los suyos.

Por especial pacto entre partes, según se hace constar, se acuerda que Diego de Rojas asegure a su futura mujer y esposa por firma y dote, "según Fuero del presente Reino", 10.000 sueldos en moneda jaquesa, los cuales confirma y asegura sobre su persona y todos sus bienes habidos y por haber para que, en caso de disolución de matrimonio, puedan Cándida Compañero o sus herederos sacar estos 10.000 sueldos de los bienes de Diego de Rojas.

Es interesante señalar que el derecho de viudedad y usufructo de bienes de los esposos en caso de fallecimiento de alguno de ellos, tan peculiar e interesante en la legislación aragonesa, es, en el caso de este matrimonio, un tanto singular, posiblemente porque los Compañero consideraron que, dado que Diego de Rojas no era aragonés, éste podría acogerse a la legislación castellana. Ante esta desigualdad, que podría llevar en caso de viudedad a que los derechos adquiridos "favorecieran más" al esposo que a la esposa, intentaron aclarar la posición de ambos. Posiblemente a ello se deba el que en los Capítulos Matrimoniales se hace constar la renuncia de Cándida Compañero a "su derecho de viudedad" en los bienes sitios de su marido, en caso de que le sobreviviese, así como la renuncia a las "ventajas forales" y partición de bienes muebles, tanto de los traídos como de los adquiridos durante el matrimonio, y solamente sacará en ayuda de su matrimonio los dichos 5.000 sueldos que trae Diego de Rojas en oro, plata, muebles y alhajas de casa, todos sus vestidos, arreos y joyas de su persona y los dichos 10.000 sueldos de dote, así como la cuarta parte de los bienes del dicho Diego de Rojas, en caso de que muera sin hijos legítimos, y la octava parte de los dichos bienes, si muere con hijos legítimos. Se dice que esto se hace para compensar el derecho de viudedad y otros derechos a los que la contrayente renuncia. De igual forma es pactado que Diego de Rojas, si sobreviviese a su mujer, renuncie al derecho de viudedad y a las ventajas forales y partición de bienes, etc., que pudiera tener, y también se compensa su renuncia y se pacta que pueda sacar de su mujer, si ella ha muer-

22. A.H.Not.Z., Notario Miguel Español, Leg. 1525, año 1592.

to "dejando hijos o hijos de hijos" la cuarta parte de los bienes que se dice ha de sacar si sobreviviere a su marido y, si ella muere sin hijos o hijos de hijos, tome su marido la mitad de todos los bienes de Cándida Compañero. En este sentido, se pacta también que los bienes, o títulos lucrativos, que cualquiera de las partes adquiera serán para su propia herencia y de los suyos.

Para "resguardar" a la mujer, se pacta también que Diego de Rojas, "durante su matrimonio, no pueda vender, ajenar, ni empeñar" el ajuar, ropa, vestidos y joyas de Cándida Compañero sin consentimiento de ella, "renunciando así al Fuero que contra ello dispone". Es decir, en todo el documento parece que la familia de la novia va haciendo uso o desuso del Fuero aragonés según conviene a la contrayente y así parece deducirse cuando se apostilla que "los presentes Capítulos se han de reglar y ordenar según el Fuero del Reino de Aragón en aquellas cosas que no está dispuesto y ordenado en los presentes Capítulos". Es decir, es el esposo quien va aceptando las normas que se le imponen. A este respecto me parece muy interesante señalar que en lo pactado "entre partes" se exige a Diego de Rojas que "sea tenido y obligado a venir y que vendrá y habitará en el presente Reino de Aragón, en la presente ciudad de Zaragoza o en aquella ciudad y lugar que le pareciere bien visto en el presente reino" y se le exige que debe hacerlo "dentro del tiempo de seis meses, contaderos desde el día de la jura de estos Capítulos", así como el que debe de venir con toda su hacienda y casa y que vestirá y enjoyara a su esposa. Otra cláusula importante es la promesa de que el contrayente "no sacará a su esposa ni a su hacienda contra su voluntad a vivir fuera del Reino de Aragón" y me parece interesante porque habitualmente se ha tenido la percepción de la mujer morisca con un alto grado de sumisión, de seguimiento al marido, mientras que en estas Capitulaciones se refleja claramente que no es así, sino que más bien se le exige al marido una serie de condiciones que inciden fuertemente en su vida. Así, aparte de su aportación económica, nada despreciable, pero lejos de la llevada por la novia al matrimonio y la de sus valiosas joyas y alhajas e importante dote, se le exige que renuncie a las ventajas legales que el Fuero de Aragón podía depararle y frente a la idea tradicional de que sea la mujer la que siga a su esposo, es a él, el hombre que debe de mantener su casa y sus hijos, según se aceptaba en aquella sociedad y hasta hace pocos días en la nuestra, el que debe de cambiar su residencia, abandonar Valdepeñas, donde gozaba de un cargo importantísimo, el de contador del Marqués de Santa Cruz, con los privilegios, emolumentos y prestigio que ello conllevaba y, abandonando todo, venir a residir a tierras aragonesas en un breve lapso de tiempo, en seis meses, tras la firma de estas Capitulaciones, que fueron firmadas por Diego de Rojas, Cándida Compañero, su tío Juan Compañero y su hermano Miguel Enrique Compañero. Tras firmarlas, juraron "los cónyuges futuros" sobre la Cruz y los Cuatro Evangelios de tomarse por marido y mujer como lo manda la Santa Madre Iglesia. El documento, rubricado por Martín Esteban y Luis Martín Español, escribientes residentes en Zaragoza, debo señalar que está escrito en un tipo de letra cursiva distinto al de la aceptación del mismo.

Tras estas noticias sobre la boda y Capitulaciones matrimoniales, no sabemos ciertamente qué derroteros llevó el matrimonio de Diego de Rojas y Cándida Compañero. Es una investigación para nosotros no terminada y que esperamos que nuestra intensa búsqueda de datos en distintas fuentes documentales nos ayude a descifrar lo que constituye parte importante de un puzzle en nuestra investigación sobre los Compañero y sobre los moriscos aragoneses. Desde luego, es un hecho curioso el que en la búsqueda hecha en nuestro Banco de Datos, construido hace casi treinta años a partir de las actas de bautismos, matrimonios y defunciones habidos en los siglos XVI y XVII en la parroquia zaragozana de San Pablo, donde se ubicaba La Morería, en una de cuyas calles vivían los Compañero, no hayamos vuelto a encontrar noticia alguna de la vida o de la muerte de Diego de Rojas, ni tampoco de sus posibles descendientes, pues ningún niño con su apellido se recoge en los Libros de Bautismos ni de Defunciones. Tampoco hemos sido más afortunados en posibles hallazgos derivados de documentación notarial, donde, dada la riqueza del matrimonio y la copiosa documentación que ante distintos notarios generó la familia Compañero y la propia contrayente (compras, ventas, apeos, arriendos, préstamos, donaciones, etc., etc.), parecía lógico que la presencia de Diego de Rojas y su vida profesional se reflejase en la documentación de la época. Todo me lleva a pensar que, posiblemente, la cláusula de las Capitulaciones que exigía a Diego de Rojas cambiar en seis meses su lugar de residencia, dejar Valdepeñas y venirse a vivir con su esposa a Aragón, no debió de cumplirse. Posiblemente el alto cargo que tenía y los emolumentos y privilegios derivados del mismo, pudieron influir para no iniciar su andadura hacia tierras aragonesas. Ahora bien, para cualquier historiador, aunque conozcamos por nuestras investigaciones la movilidad geográfica de los moriscos, en especial la de aquéllos que pertenecían a las elites, pues creo que no se ha estudiado todavía en profundidad el mundo diferenciado y diferente de quienes componían los distintos estratos de "la sociedad morisca", no puede dejar de mover nuestra curiosidad el hecho de que un morisco de Valdepeñas viniera a desposarse con una morisca zaragozana. Ahora bien, la elegida era una "pieza valiosa" desde todos los puntos de vista, pues no debemos olvidar que, además de su posición económica, era de la más alta consideración entre los suyos, hermana de quien se calificó como "reyezuelo de los moriscos aragoneses", una mujer culta y desde luego conocedora y amante de las tradiciones y esencias de los suyos, pero también una mujer que ya había sufrido penas inquisitoriales y residido en sus cárceles. Esto nos lleva a preguntarnos ¿quién era este morisco, que podía llegar a emparentar con una de las familias moriscas aragonesas de mayor raigambre e importancia? Sabemos poca cosa de él. Su nombre y primer apellido y el que su padre se llamaba Miguel, según se reseña en su acta de matrimonio, así como que residía en Valdepeñas y era contador del Marqués de Santa Cruz.

La conexión de Diego de Rojas con Valdepeñas, nos lleva a recordar que este lugar, muy próximo a otros de numerosa población morisca, como Dai-

miel y Almagro, aglutinaba una importante comunidad morisca, que se vio incrementada tras el problema granadino de 1568 con una considerable aportación de cristianos nuevos[23]. Valdepeñas pertenecía a D. Álvaro de Bazán, I Marqués de Santa Cruz (1526-1588) desde 1581 y, antes, si consideramos que ya en 1575 D. Álvaro había adelantado para su compra 54.000 ducados, pero las controversias con el pueblo de Valdepeñas, cuyos vecinos optaban también a su adquisición, demoró la adjudicación a Álvaro de Bazán hasta 1581, aunque éste siempre contó con el apoyo de Felipe II, quien le había concedido el marquesado en agradecimiento a los servicios prestados en distintos escenarios bélicos durante su reinado. Por otra parte, no debe olvidarse que Felipe II no sólo distinguió a D. Álvaro de Bazán con el marquesado y la ayuda para la adquisición de Valdepeñas, sino que en 1571, tras su decisiva intervención en la batalla de Lepanto, le entregó las Encomiendas de La Solana y la Alhambra, pertenecientes antes a la Orden de Santiago, adquisición muy importante, si consideramos que D. Álvaro tenía sus dominios señoriales en el Campo de Montiel, entre la Solana y La Alhambra, casi anexos a estas Encomiendas y en la cercana zona de El Viso, comprada también a Carlos I, donde se había hecho construir la casa–palacio, sede de su marquesado, el magnífico palacio de El Viso del Marqués, hoy sede del Archivo de la Marina. Ahora bien, estas Encomiendas pertenecieron a la Orden de Santiago y, Valdepeñas y El Viso, a la de Calatrava[24].

Todas estas noticias no vienen sino a confirmar una vez más la importancia que parece debía de tener el ser contador del Marqués de Santa Cruz. Diego de Rojas sabemos que lo era en el año 1592, año en el que ostentaba el marquesado el hijo del gran insigne marino de Lepanto, de las campañas italianas y de las Azores y cuya muerte acaecida en Lisboa en febrero de 1588 le privó de batirse contra Inglaterra. Es decir, en 1592 estaba ocupando el marquesado su hijo, D. Álvaro de Bazán, II Marqués de Santa Cruz, de quien era contador Diego de Rojas. Hasta el momento tenemos escasas noticias sobre la familia y sobre la persona de Diego de Rojas, quizás señalar que el apellido de Rojas lo encontramos citado en distintos pasajes de una muy interesante obra de Gómez Vozmediano[25], lo que parece señalar el afincamiento de los Rojas en esta zona de Almagro y de Valdepeñas y que nos consta como conta-

23. M.F. Gómez Vozmediano, *Mudéjares y moriscos en el Campo de Calatrava (Siglos XV-XVII)*, Ciudad Real, 2000, pp. 80, 137, 139 y J. López-Salazar, *Valdepeñas, 1752*, Madrid, 1994, pp. 9, 48.

24. J.C. Vizuete Mendoza, «Los regulares en el territorio castellano de las Ordenes militares (siglos XV-XVIII)», *Las Órdenes Militares en la Península Ibérica*, II, Cuenca, 2000, pp. 21-42; J.I. Ruiz Rodríguez, *Las Órdenes Militares castellanas en la Edad Moderna*, Madrid, 1991, pp. 31, 38, 62; M. Lambert-Gorges, «L'Apport des Ordres Militaires à la construction de l'État Moderne dans l'Espagne des XV-XVII siècles», *Las Órdenes Militares en la Península Ibérica, II*, p. 1695; M.F. Gómez Vozmediano, «Devociones religiosas colectivas y conversiones en Almagro», *Hispania Sacra*, 101, 1 (1998), pp. 67-68.

25. M.F. Gómez Vozmediano, *op. cit.*

dor del marqués en algunos documentos existentes en el Archivo Diocesano de Toledo y en el Archivo Provincial de Protocolos de Ciudad Real**. Así en una Concordia entre el Marqués de Santa Cruz y la Orden de Calatrava sobre la provisión del curato de Valdepeñas, pueblo que ya hemos citado pertenecía a dicho marqués desde 1575-1581, dado que los comendadores de la Orden podían presentar el párroco al Sacro Convento de Calatrava la Nueva, para que el Prior lo confirmará en el cargo, se cita como testigo del marqués a "Do. De Rojas", que posiblemente se refiere al Diego de Rojas que nos ocupa[26]. Más interesante parece la noticia, extraída de un protocolo notarial, que recoge la compra-venta por la cual Diego de Rojas, cristiano nuevo, morador de El Viso, sede del marquesado de Santa Cruz, compra a un vecino de Manzanares, llamado Alfonso de la Cruz, "una mula parda cerrinegra de lomos con sus jamugas" por 63 rs., cantidad que se hace constar paga Diego de Rojas en dos plazos. Es interesante señalar que todas estas señas de identidad coinciden exactamente con las derivadas de la documentación aragonesa para Diego de Rojas, presentándolo como cristiano nuevo, morador de El Viso, que ya hemos citado como propiedad de Santa Cruz, y también el hecho de comprar una mula con jamugas, una silla de tijera con patas curvas y correones que usaban las mujeres para viajar, lo que quizá podría indicarnos su propósito de un próximo casamiento, pues la compra se hace el 6 de febrero de 1591, justamente un año antes de su compromiso matrimonial en tierra zaragozana[27].

No obstante, la búsqueda de datos sobre la figura de Diego de Rojas no ha concluido y, como ya apunté, sigue siendo hoy uno de los objetivos de nuestra investigación. A este respecto, también me "parece curioso" señalar la coincidencia en nombres y apellidos de quien creemos era un destacado morisco (si no difícilmente podría haber contraído matrimonio con una Compañero) con "otro morisco ¿o quizás el mismo?", que tuvo un papel "crucial" en las alteraciones y posterior desenlace de la rebelión de Las Alpujarras. Me refiero a Diego de Rojas, familiar muy próximo a Don Fernando de Córdoba y Valor, el elegido por los moriscos como rey de las Alpujarras en el levantamiento de 1567-1568. V. Sánchez, al tratar las diferencias entre los dos bandos moriscos en la guerra de Las Alpujarras, menciona la dura persecución de Abén Humeya en las personas de su suegro, Miguel de Rojas, y de su cuñado, Diego de Rojas, y cómo este último y otros moriscos de los depurados en Ojigar por Abén Humeya, siguiendo las directrices de Argel y del capitán turco Caracax, asesinaron a Abén Humeya en septiembre de 1569. De los tres Diegos que participa-

** Deseo expresar mi agradecimiento a la generosa contribución de M.F. Gómez Vozmediano (Sección de Nobleza, Archivo Histórico Nacional Toledo), por la búsqueda y aportación de estos datos.

26. A(rchivo) Dioc(esano) T(oledo), Libro 2088, fol. 693 v.

27. A.H. Prov. Ciudad Real, Prot. Not. Leg. 1006/4 , 6, II, 1591.

ron en el magnicidio del reyezuelo, su cuñado, Diego de Rojas, su secretario, Diego de Arcos y Diego de Alguacil, sólo de este último sabemos que, tras la subida al trono de Muley Abdalla Abén Aboo, salió huyendo como otros muchos importantes moriscos y se exilió en Tetuán[28].

¿Qué más noticias tenemos sobre este Diego de Rojas de Las Alpujarras? Sabemos que, con otros miembros de su familia, hombres y mujeres, participó muy activamente en la rebelión alpujarreña, lo que les deparó el ser procesados y castigados en el Auto de Fe celebrado en Granada en 1571. Así, entre los castigados en este Auto encontramos a varias mujeres de la destacada familia Rojas, como María de Rojas y las hermanas Catalina, Leonor y Juana de Rojas, algunas ya viudas de altos representantes de la sociedad, como de D. Alonso Hernández de Montalbán, receptor de la Chancillería, o de Jerónimo Nájera, secretario de la misma, y otras jóvenes hijas de algunos de ellos, como Juana, nieta de Don Alonso. También se citan como procesados a Juan de Rojas y a los hermanos Diego y Gaspar de Rojas. La causa de Diego de Rojas recoge: "Diego de Rojas, morisco, hijo de Miguel de Rojas, vecino de Ogijar del Alpujarra, cuñado del primer tirano Don Fernando de Córdova y Valor que levantó los moriscos del Alpujarra… etc.". En ella se le acusa de participar en los levantamiento de Ogijar y de Jubiles y de prácticas de moro, pero estos cargos no le llevaron a la muerte, pues "tras confesar de él y de otros" fue admitido a reconciliación con galeras perpetuas y doscientos azotes. No obstante, esta sentencia no debió de "convencer" a todos, pues en la causa inquisitorial hay una nota marginal que dice "se le deviera de relaxar conforme a lo acordado". Su hermano Gaspar tuvo castigo más leve, pues se le condenó a galeras sólo por tres años. Así, pues, todas estas noticias nos certifican la importancia de Diego de Rojas como pariente político muy próximo al líder de la rebelión. Es más, en esta misma relación de destacados personajes castigados, encontramos citada a Dña. María de Córdoba, "mujer de Don Hernando de Córdoba, el principal caudillo del levantamiento de los moros", acusada de que "en su casa de Jubiles había un alfaquí al que ella y los suyos oían". Esta noticia es interesante, pues señala que tenía casa en Jubiles, uno de los lugares en que se cita estuvo Diego de Rojas haciendo proselitismo entre los suyos, lo que de nuevo parece indicar que esta Da. María era el miembro de la familia Rojas casada con el líder de las Alpujarras y posiblemente hermana de Diego[29].

Así, pues, todas las noticias nos llevan a señalar la importancia de un Diego de Rojas, activo miembro del levantamiento de las Alpujarras, hijo de Miguel de Rojas, cuñado de D. Fernando de Valor, etc. Nuestra pregunta, todavía no resuelta, es: ¿podría ser este mismo destacado morisco andaluz quien, "arreglado

28. V. Sánchez Ramos, «La Guerra dentro de la Guerra: Los bandos moriscos en el alzamiento de Las Alpujarras», *VII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 1999, pp. 515-518.

29. A.H.N.M., Sección Inquisición, Leg. 1953, Causas 5, 6, 11, 14 y 28.

económicamente o por otros medios" su castigo a galeras perpetuas (quizás en galeras a cargo de Bazán, como General de las Galeras de Nápoles), conectase con la familia Santa Cruz y después, por matrimonio, con la familia zaragozana de los Compañero? Nos parece sumamente coincidente el nombre y apellido de ambos y el hecho de que en su acta de matrimonio se cite a Diego de Rojas como hijo de Miguel, dato que coincide con el castigado en el Auto de Fe granadino de 1571 o, como comentaremos más adelante, el hecho de que muchos moriscos granadinos vinieron a vivir a la zona de Valdepeñas y el que él mismo tuviera un esclavo de origen granadino. Han pasado veintiún años hasta la fecha de su boda, 1592, pero ello no tuvo por qué ser óbice para un matrimonio, quizá de edades algo desiguales, ¿o quizás el contador en Valdepeñas del II Marqués de Santa Cruz era un descendiente del Diego de Rojas castigado?

La realidad es que tras la celebración de su matrimonio no hemos encontrado noticias de Diego de Rojas en la documentación consultada, ni de él ni de los posibles hijos habidos en su matrimonio con Cándida Compañero y que creemos no los hubo. Todo conduce a pensar que, como ya apunté, posiblemente, la cláusula de las Capitulaciones que exigía a Diego de Rojas cambiar en seis meses su lugar de residencia, dejar Valdepeñas y venirse a vivir con su esposa a Aragón, no debió de cumplirse. Posiblemente el alto cargo que tenía y los emolumentos y privilegios derivados del mismo, pudieron influir para no iniciar su andadura hacia tierras aragonesas. Una prueba de ello podría ser una noticia de 1593, encontrada en un proceso contra el prior y párroco del maestrazgo calatravo de El Viso, lugar del Marqués de Santa Cruz, en la que encontramos citado a Diego de Rojas, quien ya hemos señalado al comentar la compra de una mula por éste, que residía en este lugar. El proceso contra el prior se debió a que éste expulsó de la parroquia con malos modos, empellones y hasta bofetadas a un esclavo llamado Alonso, que había proferido en el templo palabras afrentosas e irreverentes contra Cristo y contra el culto católico[30]. La resolución del problema en sí no vino derivada de la actuación del párroco ni del esclavo, sino de la personalidad de su dueño. El esclavo, según se hace constar en el documento, era "un morisco granadino de Diego de Rojas, contador de su señoría", es decir del Marqués de Santa Cruz. El evento no fue cosa baladí, pues suscitó un pleito criminal eclesiástico ante el Consejo de la Gobernación del Arzobispado de Toledo que, si bien terminó dándole la razón al sacerdote por defender el nombre de Cristo y el lugar sacro, éste no se libró de ser reconvenido a que no volviese a ser tan vehemente ni violento en lugares sagrados. De la lectura del texto parece deducirse que en todo ello influyó poderosamente la importancia de su amo, e incluso podríamos decir que, para evitar la enemistad del fiel servidor de su patrón (el marqués), el prior excusó la denuncia que podría haberse hecho ante la Inquisición toledana, pues por he-

30. A(rchivo) Dioc(esano) T(oledo), Sección Cofradías, (Sin catalogar), año 1593.

chos similares (blasfemias, irreverencias, etc.) encontramos en las Relaciones de causas inquisitoriales de otros tribunales a muchos castigados. Estos datos son importantísimos para nuestra investigación, porque una vez más demuestran que Diego de Rojas desempeñaba el cargo de contador del II Marqués de Santa Cruz, era uno de sus conocidos servidores de confianza y hombre económicamente poderoso, pues es sabido que en esta época no era muy corriente entre los moriscos tener esclavos e incluso fue uno de los problemas que se plantearon en el Memorial de Francisco Núñez Muley y en el Sínodo de la Diócesis de Guadix y Baza, pero después de la sublevación de 1568 se calcula que unos 4.000 moriscos y moriscas granadinos fueron esclavizados y debido a ello muchos miembros de la elite morisca compraron esclavos de su mismo origen[31]. Este debió de ser el caso de Diego de Rojas, poderoso morisco granadino que adquirió esclavos también granadinos. Ahora bien, si todo ello avala una vez más la importancia social y económica de Diego de Rojas, lo que es sumamente interesante para nosotros es la fecha del documento, 24 de junio de 1593. Diego de Rojas hizo sus Capitulaciones matrimoniales en Zaragoza en enero de 1592 y en ellas, entre lo pactado "entre partes", hemos visto que se le exige "sea tenido y obligado a venir y que vendrá y habitará en el presente Reino de Aragón, en la presente ciudad de Zaragoza o en aquella ciudad y lugar que le pareciere bien visto en el presente reino" y, lo que no debe olvidarse, es el plazo dado para su cumplimiento, "dentro del tiempo de seis meses, contaderos desde el día de la jura de estos Capítulos". Otra cláusula importante es la promesa de que el contrayente "no sacará a su esposa ni a su hacienda contra su voluntad a vivir fuera del Reino de Aragón", así como el que debe de venir con toda su hacienda y casa y que "vestirá y enjoyará a su esposa". Si las Capitulaciones ante el notario zaragozano Martín Español se firmaron en enero de 1592, el plazo límite fijado para incorporarse a su nueva residencia terminaba en julio de ese mismo año 1592. El documento que recoge el affaire entre el párroco de El Viso y el esclavo de Diego de Rojas se fecha en junio de 1593, es decir, casi un año después de la fecha límite impuesta en el contrato matrimonial. Nuestra pregunta sigue siendo ¿se hizo realidad la cohabitación del matrimonio Rojas–Compañero? ¿Llegó a residir Diego de Rojas en tierras aragonesas? Hasta ahora, documentación de muy distinta tipología no parece contribuir a dar una respuesta afirmativa, sino más bien no encontramos indicios que confirmen su presencia o la de sus descendientes en ellas. Sólo sabemos que en febrero de 1604 Diego de Rojas ya había muerto, pues su esposa consta en esta fecha como viuda, al contraer su segundo matrimonio con Don Alonso Muley Merín Enríquez de Fez y en esas fechas sabemos que era administrador del Estado de Santa Cruz Gaspar de Garnica[32]. Así, pues, nos

31. A. Martín Casares, «Moriscos propietarios de esclavos y esclavas», *VI Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 1996, p. 435.

32. J. López-Salazar, *op. cit*., p. 72.

queda la duda de si la promesa de Diego de Rojas, recogida en sus Capitulaciones matrimoniales con Cándida Compañero, de residir en Aragón se cumplió o fue tan sólo un matrimonio acordado y quizá hecho realidad, pero "a distancia". Tenemos la esperanza de encontrar documentos que den respuesta a nuestras hipótesis y a nuestras preguntas, para conocer no sólo la dura estancia en cárceles y procesos inquisitoriales de Cándida Compañero, sino otros datos sobre su vida en el intervalo temporal de los años 1592, fecha de su primer matrimonio, hasta el año 1604, fecha de su segunda boda, con el destacadísimo morisco Don Alonso Muley y Merín Enríquez, de Fez.

Don Alonso Muley Merín Enríquez, de Fez: segundo esposo de Cándida Compañero-Menor

En el Archivo de la zaragozana parroquia de San Pablo encontramos registrada con fecha 16 de febrero del año 1604 el acta matrimonial de Don Alonso Merín y Muley Enríquez, de Fez, con Cándida Compañero, cuya misa nupcial se celebró el 30 de abril de ese mismo año. Los unió en matrimonio el vicario de dicha parroquia, D. Gregorio Andía, sacerdote que ya había casado a la novia en su primer matrimonio y quien, como hemos podido constatar en distintos documentos parroquiales, notariales, inquisitoriales y privados, tuvo una estrecha relación con las familias Compañero y les fue de vital ayuda en momentos clave de sus vidas. Los padrinos del enlace Muley y Merín Enríquez-Compañero Navarro fueron, en primer lugar, el notario zaragozano Pablo Villanueva, que también hemos podido constatar que ejecutó muchos de los documentos de transacciones comerciales de estas familias y recogió las últimas voluntades testamentarias de algunos de sus miembros. En segundo lugar, constan como padrinos el sacerdote de la parroquia de San Pablo mosén Juan Adam y el hermano de la contrayente, el líder de los moriscos aragoneses y también feligrés de esta parroquia, Miguel Enrique Compañero Navarro. Entre los datos del acta se señala que el novio era licenciado y residente en Sevilla, y que la novia, feligresa de la parroquia de San Pablo y residente en Zaragoza, era viuda. De Cándida Compañero conocíamos muchos pasajes de su vida personal y familiar pero, como en el caso de su primer esposo, tampoco teníamos noticias sobre la personalidad de D. Alonso Merín Muley. Por ello, parece oportuno conocer algo más sobre este morisco de procedencia andaluza, con título de licenciado, que viene a desposarse a las lejanas tierras aragonesas y de quien, dada la importancia de la desposada y de su familia, intuimos que debía de ser persona destacada dentro de la sociedad morisca. Los datos que en esta investigación fuimos recopilando confirmaron sobradamente nuestra hipótesis.

La importancia de Alonso Muley Merín Enríquez, de Fez, la vemos reflejada en distintos documentos notariales, en los que se recogen comandas, apocas, débitos de dinero, etc., etc., y, lo que es más singular, en el hecho de que

de forma unánime se le cita en ellos con el tratamiento de Don y a veces de caballero, lo que parece incidir o coincidir con el origen noble que Rubiera da a las personas que portaban estos "apellidos o sobrenombres"[33]. Así, en julio del año 1604, con motivo del arriendo por cuatro años del lugar de Purroy (Huesca), del señor Duque de Lerma, hecho por Don Juan Francisco de Subiza, su procurador, a Miguel Enrique Compañero, cuñado de Don Alonso Muley Merín, de nuevo aparece citado éste como Don Alonso Enríquez, junto con Juan Compañero, tío de su esposa, como fiadores de una encomienda en la nada despreciable cantidad de 104.000 sueldos jaqueses. El documento, hecho por el notario zaragozano Martín de Abiego, recoge, como en otros documentos, en una cursiva andaluza perfectamente legible, la firma autógrafa de D. Alonso, ahora tan sólo como D. Alonso Enríquez. Este arriendo sobre el lugar de Purroy lo seguirá teniendo el acaudalado morisco zaragozano Miguel Enrique Compañero el año 1607, según consta por documentación procedente del mismo notario en la que recoge el pago del arriendo al Duque de Lerma, en contestación a una carta y procura que mandó desde Valladolid el procurador de éste, el ya citado D. Juan Francisco de Subiza[34]. En un documento interesante mandado hacer por Cándida Compañero, se califica a ésta como mujer de Don Alonso Merín Enríquez, de "profesión advogado" y domiciliado en Zaragoza, pero residente en Corte (Valladolid?)[35]. El documento hace alusión a una "procura recibida y testificada" hecha en Valladolid el 26 de febrero de 1606 por Hernando de Pina, "escribano del rey, residente en Crimen de su Corte", y en el que Cándida Compañero instituye como procuradores suyos a Miguel Palacio y a Miguel Cortés, mayordomo del Hospital de Gracia de Zaragoza, para que por ella y por su marido puedan demandar, recibir y cobrar de una serie de personas que se nombran y que le deben distintas comandas, hechas ante P. Villanueva (Hernando Ram le debe 810 sueldos, el infanzón Juan Tolosa 3.100 sueldos, los vecinos de Mediana 1.120, Francisco Ruiz 600 sueldos, etc.). El documento lo firman como testigos el escribiente Miguel de las Foyas y Cristóbal Gacti. Este documento, y otros que se recogen tras él, son muy interesantes, pues, en parte, parecen reflejar la voluntad de que se puedan cobrar algunas deudas de Cándida Compañero por su esposo, Don Alonso Merín, y por sus procuradores y, en parte, se refleja también lo que constituirá, como veremos al estudiar otros documentos notariales, la persistencia y quizás última voluntad de Cándida Compañero de beneficiar a determinadas instituciones benéficas zaragozanas, como el Hospital de Nuestra Señora de Gracia y los hospitalicos de niños de esta ciudad. Así, por ejemplo, ese mismo día, Cándida Compañero hizo un documento a favor de los doctores Jaime Arroyo, canóni-

33. M.J. Rubiera, *op. cit.*

34. A.H.Not.Z., Notario Martín de Abiego, Legs.1431 y 1435.

35. A.H.Not.Z., Notario Miguel Villanueva, Leg. 286.

go de la Seo de Zaragoza, Pedro Jerónimo Despes y Juan de Tiermas, infanzones de Zaragoza, como ciudadanos regidores y gobernadores del Hospicio de Nuestra Señora de Gracia, para "utilidad de los pobres huérfanos de 120 sueldos de censal con 2.400 sueldos de propiedad mediante Carta de Gracia". Por el momento no sabemos con exactitud el motivo de que la procura de febrero de 1606 se hiciera en Valladolid, por el escribano real residente en la Sala del Crimen de Corte, pero la larga persecución y años de cárcel sufridos por Cándida Compañero, nos hacen quizás sospechar que, amén de las cárceles de Logroño y Zaragoza, quizás estuviese también encarcelada en Valladolid, aunque no he encontrado constancia documental de ello, o, lo que sí creo bastante más probable, ¿la importancia personal o profesional de su esposo como abogado le hacía residir a éste por esas fechas en Valladolid, ciudad que entonces gozaba de ser la residencia de la Corte, tras su traslado a la misma por orden de Felipe III? Por estas fechas la salud de Cándida Compañero estaba ya muy mermada, pues, aunque ella no aceptaba confirmarlo, tras sus largos años de cárcel, encierros y calamidades personales y familiares, a sus 34 años estaba ya casi ciega, por lo que hay documentos en los que se recoge que no puede firmar porque no veía y en otros ella misma aduce que no firma porque no sabe escribir, aseveración que es totalmente incierta, pues en otros documentos anteriores se recoge su firma perfectamente legible.

Realmente, la trayectoria vital de Cándida Compañero, trazada a través del estudio de distintas fuentes documentales, no puede ser más triste. Su primera noticia, como hemos avanzado, nos la presenta ya huérfana de padre, el acaudalado y notable morisco Enrique Compañero, acompañando a su madre, la riquísima y culta morisca Gracia Navarro, en cárceles inquisitoriales. Tras un largo periplo por distintas cárceles, primero como acompañante y después como desgraciada protagonista, contrajo primeras nupcias a los 21-22 años con un egregio morisco, posiblemente emparentado con la notabilísima familia de los Valor, Diego de Rojas, y, tras enviudar de éste, casó de nuevo, cuando aún no contaba 33 años, con otro miembro de la más rancia aristocracia árabe, Don Alonso Merín y Muley Enríquez de Fez.

La vida de Cándida Compañero Navarro había transcurrido desde la más tierna infancia en la soledad de la orfandad paterna y privada del afecto de su madre, que pasó la mayor parte de su vida, hasta su muerte, en las cárceles inquisitoriales de Logroño y de Zaragoza, cárceles en las que frecuentemente le acompañó su hija o compartió castigos, ya que fue juzgada y procesada a los 16 años, obligada a tornar sus ricos y lujosos vestidos por el hábito vergonzante y castigada duramente por la Inquisición a lo largo de su desgraciada existencia. No obstante, como más adelante demostraremos, posiblemente el evento más afortunado en la vida de Cándida Compañero fue el contraer matrimonio con este posible descendiente de la corona de Fez.

La presencia de Don Alonso en tierras aragonesas, además de en los documentos citados desde 1604 a 1606, se constata de nuevo en otros del año 1607. Así, por ejemplo, se refleja en un documento de este año en el que D.

Alonso Merín consolida el uso de unas casas sitas en la calle de San Pablo y cuya descripción concuerda con las que sobre las propiedades de su esposa encontramos en otros documentos ya citados. De este mismo año es un documento que comienza: "Yo, Don Alonso Enriquez Muley y Merín de Fez, caballero, domiciliado en la ciudad de Zaragoza…", etc., en el que se recogen noticias sobre una comanda de 10.000 sueldos, heredada de Francisco de Eslava por su mujer, Úrsula Villar del Conde, que la vendió al dicho Don Alonso Merín el 15 de septiembre del año 1606, ante el notario zaragozano Francisco Moles y ahora, en 1607, la vende Don Alonso a Pedro Enrique, pastor, infanzón. Es curioso constatar que el documento viene firmado, y cito textualmente, por "Don Alonso Muley y Merín de Fez y Enríquez" y refrendado por los testigos Pedro de Aguirre y Pablo Lazcaz de Colomina[36]. El hecho de que tanto al comienzo como al final del documento se le cite con el título de Don y se acompañe su nombre con los sobrenombres de Muley, Merín, Enríquez, parece que confirman su origen noble, a la vez que la inclusión "de Fez" señalaría su origen y su procedencia, siguiendo el artículo ya citado de M.J. Rubiera. Por otra parte, el nombre de Alonso no debía de ser raro en la familia Muley, pues A. Martín, en un artículo en el que expone la costumbre de los moriscos ricos de comprar esclavos musulmanes para luego liberarlos, cita cómo Don Fernando Muley tenía un esclavo tunecino, que fue liberado en 1537 y a cuyo pago del rescate y carta de libertad contribuyó un familiar de Don Fernando, llamado (¿casualmente?) Don Alonso Muley. La semejanza de nombres y apellidos con nuestro personaje es digna de tener en cuenta[37]. El 29 de octubre de este mismo año 1607, por un asunto de tributación de 120 sueldos anuales de unas casas suyas, "sitas en la parroquia de San Pablo", que deduzco formaban parte de las casas propiedad de su esposa ya citadas, comparece de nuevo Don Alonso Merín ante el notario zaragozano Martín de Abiego y es interesante señalar que el notario lo califica en el documento como "el muy magnífico Don Alonso Merín Enríquez, Doctor en Derecho"[38].

Con fecha 1 de octubre de 1609, encontramos un documento del notario Francisco Moles en el que consta que Diego Mendoza, mercader vecino de Zaragoza, como procurador de Cándida Compañero, mujer de Don Alonso Merín, domiciliados en Zaragoza, y como procurador de su marido el dicho Don Alonso Merín, constituido y sustituidos, mediante constitución y sustitución fechada en el Palacio de la Aljafería del Santo Oficio de la Inquisición del Reino de Aragón y de esta ciudad a 7 de enero de 1608 por Juan de Borau, habitante de Zaragoza y por autoridad real por los reinos de Aragón y Valencia notario público, testifica haber recibido de varios vecinos de Gelsa la cantidad

36. A.H.Not.Z., Notario Pablo Villanueva, Leg. 102, año 1607.

37. A. MARTÍN, *op. cit.*, pp. 433-435.

38. A.H.Not.Z., Notario Martín de Abiego, Leg. 43.

de 500 sueldos en parte de pago de una comanda[39]. Es interesante destacar que el documento notarial hace mención a un documento hecho en el Palacio de la Aljafería de Zaragoza, donde se ubicaba por aquellos años la cárcel de la Inquisición zaragozana, lo que nos hace deducir que en 1608 la esposa de Don Alonso, Cándida Compañero, se encontraba de nuevo por esas fechas presa por la Inquisición, y que la testificación del documento la hace el secretario del Santo Oficio y notario, Juan Borau, que vivía en la Calle de la Vitoria, no lejos de Cándida Compañero y que, como ella, era feligrés de la parroquia de San Pablo. Por otra parte, nos consta documentalmente que Borau tuvo diferentes contactos con la presa a lo largo de su complicada vida, incluso hemos visto que fue uno de los testigos de su primer matrimonio, y sabemos que le ayudó en determinados momentos de su vida. Además, por su testamento, recogido también por el notario Francisco Moles en junio de este mismo año, deducimos que estaba familiarmente relacionado con los Andía y un Andía, Gregorio de Andía, era el peculiar vicario de la parroquia de San Pablo que casó a Cándida y a otros Compañero y ayudó de forma muy destacada a ésta y a su familia, así como también a otras determinadas familias moriscas[40]. Mucho debió de suponer para algunas de ellas, pues en diferentes documentos notariales nos consta la elección de Gregorio de Andía como procurador y cuidador de los niños moriscos cuyos padres estaban castigados por la Inquisición, tribunal del que él mismo sufrió también "penalizaciones de matiz político" tras las alteraciones aragonesas de 1591-1592[41].

La vida de la esposa del magnífico don Alonso Merín y Muley de Fez, por estos primeros años del siglo XVII, seguía siendo no muy halagüeña, debido a la persistencia con que la Inquisición seguía teniendo en el punto de mira a Cándida Compañero. Recordemos que ya en el Auto de Fe celebrado en Zaragoza el 8 de junio de 1587, cuando su madre seguía presa en la "cárcel perpetua inquisitorial" de Logroño, encabezó la lista de "moriscas reconciliadas por errores de la secta de Mahoma" y, tras haber reconocido practicar ceremonias de moros, al acabar el Auto, se le quitó el hábito, en atención a que "tenía diez años cuando fue instruida por sus padres y tíos"[42]. Ahora, tras sus dos matrimonios y sufrir la lenta agonía de ir viendo "desaparecer" en las cárceles y en la hoguera a sus familiares y amigos, volverá a sufrir en ella misma el peso de la Inquisición. En 1608, tan sólo unos meses después de ver "relaxar" y morir a su único hermano y a su joven esposa, y aceptar la tutela de sus cinco pequeños

39. A.H.Not.Z., Notario Francisco Moles, Leg. 1093, año 1609.

40. *ibídem*, pp. 1133-1136.

41. M.C. Ansón Calvo, «La actividad inquisitorial aragonesa en el reinado de Felipe II y su repercusión en los súbditos moriscos», en J. Martínez Millán (ed.), *Felipe II (1527-1598) Europa dividida: La monarquía católica de Felipe II,* tomo III, pp. 11-36.

42. A.H.N.M., Sección Inquisición, Libro 989, fol. 299 v.

sobrinos huérfanos, se reanuda con más intensidad para ella y los suyos la persecución inquisitorial[43]. Así, en la relación de causas despachadas en el Auto de Fe celebrado en Zaragoza el 16 de noviembre de 1609, uno de los Autos más agresivos, desde el punto de vista cuantitativo, por el elevado número de mujeres moriscas castigadas, en la lista de los que van a relajarse en persona, ocupa el segundo lugar su tía Ana Navarro y el tercer lugar la misma Cándida Compañero[44]. Se le cita como "nueva convertida, mujer de Don Alonso Merín, morisco de Fez, vecinos de Zaragoza, de edad de 37 años", que ya había sido reconciliada en 1587 por vivir como mora y que en el año 1608 fue testificada por muchos testigos de haber hecho ritos y ceremonias de moros por una morisca difunta, con otros de su casta y generación. Se recuerda que estuvo presa por ello y negó todo, por lo que, concluida su causa, fue mandada relaxar a la justicia y brazo seglar "como negativa convencida e impenitente relapsa", con confiscación de bienes[45]… La persecución continuó y, así, en la Relación de causas despachadas por la Inquisición aragonesa desde el Auto de noviembre de 1609 hasta noviembre de 1610, encontramos de nuevo, con el número 31 la causa de Cándida Compañero, que ocupa a su vez el primer lugar entre las mujeres que deben relajarse por mora. Se le inscribe como "morisca, de 37 años, vecina de Zaragoza, mujer de Don Alonso Merín Enríquez, morisco de Fez", y se recuerda que ya cuando contaba once años fue testificada de que vivía como mora y que a los dieciocho años fue reconciliada en el Auto de Fe celebrado en junio de 1587, recordando de nuevo que en febrero de 1608 murió Esperanza Granada, familiar de su hermano Miguel Enrique, en cuya casa, según testificaron distintos testigos, se le amortajó como mora y se le rezaron azoras de moros. La rea, en la primera, segunda y tercera audiencia, negó todas las acusaciones, pero los testigos se ratificaron en sus declaraciones y ella en sus negaciones, por lo que fue votada a relajación en Auto Público, con confiscaciones de bienes, como "negativa convencida impenitente relapsa", puesta a tormento *in caput alienum* y preparada para que se hiciese justicia; pero, sorprendentemente, Cándida Compañero-menor, tras confesar, pidió ser absuelta y se deliberó que, de momento, se sobreseyese la sentencia de relajación. Después se tuvo otra audiencia con la rea en la que se leyó su confesión y ella se ratificó en la misma, con lo que se concluyó su causa con acuerdo de su letrado, pero vuelta a ver en consulta se determinó que se hiciese sentencia "como a impenitente relapsa y vista por VS. Merced fuese admitida a relaxación con hábito y cárcel

43. A.P.S.P.Z., Banco de Datos particular de Actas Sacramentales y A.H.N.M., Sección Inquisición, Libro 989 a 991.

44. M.C. Ansón Calvo, «Poder social, poder económico y persecución: variables significativas en algunos procesos inquisitoriales aragoneses», *Actas IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna, Tomo II, Disidencias y Exilios en la España Moderna*, Alicante, 1997, pp. 193-212 y A.H.N.M., Sección Inquisición, Libro 990 a 991.

45. A.H.N.M., Sección Inquisición, Libro 990, fols. 641-642.

perpetua". Es decir, Cándida Compañero, según las noticias vertidas en los primeros folios del Libro 991 de Relaciones de Causas Inquisitoriales[46], parece que se había librado de la muerte, pero seguía privada de libertad y portando el hábito vergonzante con el que había "estrenado" las mieles de la adolescencia, cuando acompañaba a su madre en la cárcel inquisitorial logroñesa. Ahora bien, una minuciosa lectura del resto del libro nos permite conocer más detalles sobre la triste situación de Cándida Compañero. Así, en la Relación de personas que la Inquisición aragonesa mandó salir en el Auto Público de Fe de 16 de noviembre de 1609 y de las causas despachadas en la Sala del secreto, entre los relaxados por moros, encontramos con el número tres, tras su tía Ana Navarro, a Cándida Compañero, mujer de Don Alonso Merín, morisco de Fez[47]. Las acusaciones vertidas por varios testigos son las mismas que señalamos en el párrafo anterior, recordando su reconciliación en 1587, haciendo especial énfasis en su participación en amortajar "con camisa nueva, greguescillos de lienzo y toca de viuda" a una morisca en casa de su hermano Miguel Enrique Compañero, así como el haber rezado azoras y hacer la zala. Muy grave fue la acusación de un testigo que dijo había recibido de Cándida 100 reales para que, cuando su hermano estaba preso por el Santo Oficio, no dijese que le había visto hacer a éste ceremonias de moros. Todo lo negó la acusada y tachó a tres de los testigos de enemigos suyos, pero fue condenada a salir en el Auto de Fe con insignias de relajada, serlo por la justicia seglar y confiscarle sus bienes como negativa, convencida impenitente relapsa y a sufrir tormento de la garrucha *in caput alienum* en el que siguió negando y al final se anota "executóse la relaxación".

Ahora bien, éste es el texto formal de la causa, pero en el margen de este texto hay una nota escrita con letra pequeñísima y casi ilegible que dice: "esta rea pidió audiencia en la mañana del Auto y confesado vivir como mora cuatro años y hecho ritos y ceremonias de moros con creencia y pertinacia después de su reconciliación y satisfizo a las testificaciones y vista en consulta se suspendió la execución de la sentencia de relaxación por agora como V. SA. lo ordenó en el Auto de vista de esta ciudad". Esta nota me llevó a buscar más datos en otros legajos y libros que aportan informaciones inquisitoriales. Así, pude encontrar la noticia de una "oportuna" carta del Consejo de su Majestad, enviada a la Inquisición de Aragón, que notifica que se ha visto el proceso contra Cándida Compañero y se pide al tribunal zaragozano que se haga justicia, pero se haga la concesión de si la rea confesase en el tormento *in caput alienum* y satisfaciese, se volviese a votar y "siendo del parecer que se relaxase, la relaxia no se executase sin consultar a Madrid"[48]. Es decir, todo parece indicar que había algún hilo conductor que intentaba evitar la relajación de Cándida Com-

46. A.H.N.M., Sección Inquisición, Libro 991, fols. 23 a 25.

47. *Ibídem*, fol. 94.

48. A.H.N.M., Sección Inquisición, Leg. 333, fol. 11.

pañero, o, al menos, ayudaba a que no se llevase a término su triste final. ¿Pesaría la destacada personalidad de su esposo? Lo cierto es que "alguien muy importante" debió de influir en Madrid y en los miembros del Tribunal inquisitorial zaragozano y, sobre todo, en el ánimo y obstinación de la rea, porque, aunque el proceso continuó y Cándida sufrió el tormento *in caput alienum* de la garrucha y siguió negando, en la mañana del Auto de 16 de noviembre de 1609, Cándida pidió audiencia y cambió su negación por la confesión de haber vivido como mora después de su reconciliación durante cuatro años, haber hecho ceremonias de la secta de Mahoma, e incluso nombró a las personas con quien las había compartido. Posiblemente se le habían hecho llegar noticias por las que era consciente de la total indefensión de ella y de los suyos y conocía el triste final que estaban teniendo casi todos los miembros de su familia y sus más allegados, presos o ejecutados, por lo que su confesión, ahora, poco o nada podía ya influir en sus desgraciadas vidas.

Las noticias dadas parecen conducirnos a la deducción de una "intervención" poderosa en el proceso de Cándida Compañero, intervención que "aconsejó" el cambio de actitud de la rea y su confesión, cambio y actuación que debió de ser el pacto y la condición *sine qua non* para que el alto tribunal flexibilizase hasta llegar a una determinación nada frecuente, como fue la suspensión de la sentencia de relajación, de la que ya no encontramos más noticias en los Libros siguientes de Relaciones de causas inquisitoriales, pero sí en la consulta de los Legajos de estos años, que recogen en parte consultas y correspondencia entre el Tribunal inquisitorial zaragozano y el Tribunal central de Madrid. Así, entre otras respuestas enviadas de Madrid a Zaragoza, encontramos una fechada en Madrid a 25 de mayo de 1610 y firmada por Azevedo Valdés, que da noticia de que "aquí se ha visto el proceso de Cándida Compañero, presa en las cárceles" y se devuelve con lo acordado en Madrid, rogando que en esta causa y en todas las de nuevos convertidos se proceda con la mayor brevedad. No encontramos más datos explícitamente sobre este asunto, pero en el folio siguiente a este escrito se recoge la recomendación del tribunal central al de Zaragoza, fechada en Madrid el 28 de mayo de1610 (víspera de hacerse público el Bando de Expulsión en Zaragoza) y firmada también por Márquez Azevedo, de que dejen "irse" a los moriscos que están en las cárceles y que puedan hacerlo sin hábito[49]. La realidad es que algunos datos documentales nos llevan a deducir que Cándida Compañero se libró de la relajación, pues la encontramos citada en distintos documentos notariales hechos en los meses de junio y julio de 1610, es decir, poco después de publicarse el edicto de expulsión para los moriscos aragoneses, el 29 de mayo de 1610[50]. A este respecto es interesante señalar que en un documento notarial de 31 de julio de 1610, en

49. A.H.N.M., Sección Inquisición, Leg. 333, fols. 64-66.

50. A.H.Not.Z., Notario Pablo Villanueva, leg. 106, año 1610.

el que se hace alusión a un legado de 1.000 sueldos jaqueses de renta anual, dejado en el testamento de su perseguido tío, Juan Compañero, para casar huérfanas y parientes suyos, y del que nombró como patronos a su mujer Ana Navarro y a sus sobrinos Miguel Enrique y Cándida Compañero, esta última señala "que sólo ella está viva, al haber muerto por la Inquisición sus tíos y su hermano" y "atendido que su Majestad manda que los moriscos convertidos salgamos de sus Reinos de España y que habiendo de cumplir lo mandado, no pudiendo estar en la presente ciudad para cumplir dicho legado y por no tener la vida cierta", queriendo prevenir lo venidero para ahora y después de fenecidos sus días, nombra como patronos del dicho legado a Jerónimo Gómez, vecino de Zaragoza, y al tantas veces citado en los asuntos y documentos de moriscos zaragozanos, D. Gregorio de Andía, vicario de la parroquia de San Pablo. Cándida Compañero, consciente de que por la expulsión puedan no quedar cristianos nuevos para aprovecharse del legado, expresa su voluntad de que, si no los hubiera, pase dicho legado a mujeres y huérfanas pobres, para su matrimonio, y nuevamente nos da una noticia, que ya conocíamos por la documentación y hasta por la literatura de la época al expresar que "dado que los hijos de su hermano están ausentes de los reinos de España" (luego ella conocía que los únicos supervivientes de su familia, habían salido con la expulsión), da poderes a J. Gómez y a G. de Andía para la administración de dicho legado. Los sobrinos de Cándida Compañero, Miguel Enrique, Gabriel, Ana, Francisca y María Lupercia, hijos de Miguel E. Compañero y Esperanza Granada, relajados y muertos en Zaragoza en un Auto de Fe en 1608, y cuyas actas de bautismos hemos encontrado, partieron de España desde el pueblo aragonés de Épila con su abuelo materno, Jerónimo Granada, formando parte de la caravana de moriscos expulsados en mayo de 1610 y según algunas noticias sobre los moriscos expulsados parece que eligieron Túnez como su segunda patria. De Miguel Enrique, nos da noticias Míkel de Epalza, pero de sus cuatro hermanos, que en el momento del exilio tenían entre tres y siete años de edad, hasta el momento no conocemos la suerte que pudieron correr tras el exilio[51]. Cándida Compañero Navarro, siguiendo la misma línea de manifestar su voluntad de donación a centros benéficos, como al Hospital de Nuestra Señora de Gracia de Zaragoza o a las iglesias zaragozanas de La Seo o de San Pablo, encontramos este testimonio en distintos documentos notariales de estos años[52].

---

51. P. Aznar Cardona, *Expulsión justificada de los moriscos*, Huesca, 1612; M. de Guadalajara, *Memorable expulsión y justísimo destierro de los moriscos de España*, Pamplona, 1613; M.C. Ansón Calvo, «Los moriscos de Aragón vistos por un escritor aragonés del siglo XVII», *Symposium International d'études Morisques. Images des Morisques dans la Littérature et les Arts*, Zaghouan, Túnez, 1997, pp. 25-55; M. de Epalza, «Moriscos y andalusíes en Túnez durante el siglo XVII», *Al-Andalus*, XXXIV, fasc. 2 (1969), pp. 248-327.

52. A.H.Not.Z., Notario Miguel Villanueva, Leg. 286, año 1610.

Cándida Compañero Navarro ante el evento de la expulsión de los moriscos

Como conclusión a esta breve aportación sobre los esposos de Cándida Compañero y sobre ella misma, quizá sería conveniente comentar que todo parece indicar que Cándida Compañero tuvo, al final de su desgraciada y complicada vida, la protección de alguna persona poderosa e influyente que "llegó" hasta los más altos representantes del poder y quizá debido a esta poderosa influencia se salvó de la relajación y de la muerte. Esta percepción se debe a que, de otros moriscos zaragozanos o residentes en Zaragoza, que sufrieron la relajación y la muerte en los últimos Autos de Fe celebrados en Zaragoza, y en especial los castigados como ella entre los años1609-1610, encuentro sus actas de defunción en distintos libros parroquiales. Así, por ejemplo, encontramos el acta de defunción de su tía materna Ana Navarro (la morisca que le precede en la relación de reas), que fue castigada como ella en el Auto de Fe celebrado en Zaragoza el 16 de noviembre de 1609, y de la que también conocemos su testamento, hecho en los momentos previos a su muerte y de la que ya en el mismo nos da "noticia". También nos consta el castigo y posterior muerte en la cárcel de otro reo participante en este Auto, el importantísimo morisco torrellano, Gaspar Zaydejos. Este morisco fue gran amigo y valedor de otros miembros de la familia Compañero, en especial de su tía, Cándida Compañero-mayor, y al que tanto favoreció en su, "al fin", localizado testamento, que también fue procesado en el Auto de Fe zaragozano de 16 de noviembre de 1609 y cuya defunción hemos localizado entre las actas de difuntos de la parroquia de San Pablo, situada en la zona urbana donde solían celebrarse los Autos de Fe en Zaragoza, en la Plaza del Mercado[53].

Así, pues, las informaciones extraídas de la documentación inquisitorial y notarial y el hecho de no tener noticias de Cándida Compañero-menor en las actas de defunción de la parroquia de San Pablo a la que pertenecía y sí de otros castigados en el Auto de Fe de 1609, inciden nuevamente en llevarnos a pensar que tuvo un valedor importante que pudo librarle del último de los castigos inquisitoriales. Posiblemente su valedor fue su segundo esposo, Don Alonso Merín Muley Enríquez, destacado doctor en leyes, como se le cita en distintos documentos, o "advogado", a veces residente en la Corte, según otros, morisco de Fez, y por una parte posiblemente descendiente de la egregia familia de los Muley, de Yusuf ben Názar, fundador de la dinastía musulmana que reinó en Granada de los siglos XIII al XV, conocido como Muley Hacen o Muley Baudili, así como también, por otra parte, descendiente del último Meriní, el sultán 'Abd al Haqq ibn Abí Sa'íd, cuyo poder acabó en la revolución habida en

53. M.C. Ansón Calvo, «Gaspar Zaydejos: destacado morisco aragonés», *Turiaso*, XVI, 44 (2001-2002), pp. 233-263.

Fez en 1465. Si esto es así, no puede dudarse de que el elegido como segundo esposo de Cándida Compañero Navarro, D. Alonso Merín y Muley Enríquez, de Fez, no pudo tener orígenes de más alta alcurnia y que podemos considerarlo como un egregio personaje. También la elegida para esposa todo parece indicar que era persona de la más alta consideración en la comunidad morisca de su tiempo y por ello no puede extrañar demasiado que, a pesar de la distancia, viniera este importantísimo morisco desde tierras andaluzas (¿Sevilla?) hasta el Reino de Aragón, para desposarse el año 1604 con una de las más acaudaladas e importantes moriscas zaragozanas, a residir en la Plaza de la Alfóndiga, de la zona urbana de la Morería de la parroquia de San Pablo, en una de las casas más lujosas y espaciosas de la ciudad y desde la que fue testigo de la implacable persecución inquisitorial que su esposa y los suyos sufrieron hasta el momento de la expulsión de los moriscos aragoneses, decretada por Felipe III en la aciaga primavera de 1610.

Resumen

Cándida Compañero, la última representante de la poderosa familia morisca zaragozana, contrajo matrimonio en dos ocasiones. En ambos casos el marido parece provenir de acaudaladas familias moriscas granadinas y, en el caso del segundo, Alonso Muley Enríquez y Merín de Fez, de la más noble familia morisca entre ellas. Su caso, extraído de documentación inédita, podría ejemplificar una cierta colaboración entre elites moriscas de distintas zonas.

Palabras clave: moriscos, Zaragoza, Granada, matrimonios, elites.

Abstract

Cándida Compañero, the last representative of this powerful Moorish family from Zaragoza, married twice. In both cases the husband seems to come from wealthy Moorish families from Granada and, for the second, Alonso Muley Enríquez and Merín of Fez, from the most noble Moorish family among them. Her case extracted from unpublished documentation, might exemplify a certain collaboration between Moorish elites of different zones.

Key words: moriscos, Zaragoza, Granada, marriages, elites.

DEMOGRAFÍA DIFERENCIAL DE LA MINORÍA MORISCA: UNA APORTACIÓN A SU ESTUDIO*

*María del Carmen Ansón Calvo***

Datos de partida y metodología usada en su explotación

Los mandatos del Concilio de Trento (1545-1563) relativos a la obligación, por parte de los párrocos, de llevar puntualmente los Cinco Libros[1], desafortunadamente comienzan a cumplirse en algunas partes de Aragón en tiempos muy próximos a la fecha de la expulsión de los moriscos de España. Ello originó, en el caso de Torrellas, pueblo de Aragón del Señorío de Villahermosa poblado totalmente por moriscos elegido para este estudio, que sólo se recogieran datos de bautismos desde el año 1596 (5/7/1596) y de matrimonios desde el mismo año (22/6/1596). Sin embargo, las actas de difuntos de jóvenes y mayores comenzaron a recogerse desde algunos meses antes (2/2/1596) dentro del mismo año. Desde este punto de vista, el año 1596, al no estar completo, no nos será útil para determinar la tendencia de evolución de los bautismos antes de la expulsión. En sentido semejante, como la expulsión se produce en el caso de Torrellas en agosto del año 1610, como lo demuestra que el último bautismo recogido en el libro pertinente tiene fecha de 28 de julio de dicho año, en forma semejante a lo que sucedía en el año 1596, tampoco los datos del año 1610 serán útiles para determinar la tendencia de evolución de los bautismos antes de la expulsión. De forma paralela, el acta de matrimonio de fecha más avanzada es del 30 de junio de 1610 y la última de entierro del 12 de agosto del mismo año. Nos quedarán, pues, trece años completos de datos útiles de bau-

---

* Trabajo presentado en el VII Congreso de Demografía Histórica (ADEH). Granada, mayo 2004.

** Universidad de Oviedo.

1. L. Belluga, *Concilii Tridentini*, Roma, 1773.

tismos, matrimonios y entierros de mayores, intervalo temporal pequeño para obtener solventemente determinado tipo de informaciones demográficas. De cualquier modo, la situación es la que es y con ella habremos de trabajar para colaborar al conocimiento demográfico de esta minoría[2].

Entre las dos fechas antes citadas encontramos 965 actas útiles de bautismos (hay una más, pero lleva una fecha del año 1587, probablemente debida a un error del párroco), 266 actas útiles de matrimonios y 274 actas útiles de defunciones (hay 6 más en las que el párroco correspondiente no consignó la fecha). Una vez transcritas estas Actas Sacramentales las introdujimos en una base de datos empleando un programa de biblioteca llamado File Maker Pro, Versión 6. Las informaciones que se previó pudieran recogerse fueron las mismas que en el caso del Archivo Parroquial de San Pablo de Zaragoza[3] pues, con ellas, obtuvimos bastantes resultados de interés demográfico y de estructuras y comportamientos sociales. Dado que teníamos experiencia en el manejo de este tipo de datos, consideramos que no era absurdo emplearla en este caso, cambiando, como es lógico, "la forma de relacionarlos", ya que los métodos de trabajo de una base de datos, comercial son característicos de la misma y tendríamos que adaptarnos a ellos para obtener las informaciones que buscábamos.

Parece pertinente hacer aquí un pequeño comentario. Además del objetivo de obtener cuantas más informaciones de todo tipo que pudiésemos sobre la población de "cristianos nuevos" de Torrellas, teníamos el propósito de explorar qué tipo de dificultades podía presentar el uso de un programa comercial de base de datos en una investigación basada en los datos de los archivos parroquiales de bautismos, matrimonios y defunciones. Los programas de bases de datos están construidos para relacionar entre sí informaciones de tipo equivalente procedentes de muchos casos, pero no para relacionar las informaciones diferentes de un solo caso. Como es evidente, esta situación plantea "algunas imposibilidades" en la obtención de determinadas informaciones, especialmente si se desea utilizar sus potencialidades internas para generar fi-

---

2. Citas documentales comprendidas en el texto:

   A(rchivo) D(iocesano) de Tarazona.- *Actas Sacramentales de Bautismos, Matrimonios y Entierros de la Parroquia de Torrellas. Años 1596 a 1610*.

   A(rchivo) D(iocesano) de Tarazona.- *Actas Sacramentales de Bautismos, Matrimonios y Entierros de la Parroquia de Santa Cruz de Moncayo. Años 1587 a 1610.*

   A(rchivo) H(istórico) M(unicipal) de Torrellas.-*Libro del Justicia.*

   A(rchivo) H(istórico) N(acional).- *Sección Inquisición. Documentación Inquisitorial*.- Legajos 988, 989, 990 y 991.

   A(rchivo) H(istórico) No(tarial) de Tarazona.- Protocolos de los notarios Tristán Maestro, Gabriel Maestro y Gabriel de Yunez (años 1547 a 1606).

3. M.C. Ansón Calvo, *Demografía y sociedad urbana en la Zaragoza del siglo XVII*, Zaragoza, 1977, pp. 31-35.

chas de familia. Al final, ha sido posible hacerlo utilizando un método de trabajo semi-automático. De hecho, hemos llegado a construir bastantes familias abiertas mezclando los datos de bautismos y los de matrimonios. Lo que sí es posible es obtener, a través de "informes", listados y recuentos de todo tipo sobre datos análogos.

Por otro lado, como uno de los propósitos de esta investigación era hallar informaciones que nos permitieran aportar alguna información sobre la cuestión, para nosotros bastante crucial, de si las comunidades de moriscos en Aragón se "diferenciaban o no" de las comunidades de cristianos viejos, como disponemos de los datos equivalentes de poblaciones de este último tipo para la misma época, que, en conjunto, sumaban 6.111 habitantes y formaban parte del llamado Campo de Cariñena[4], distando unos 100 Km de Torrellas, en esta aportación continuamente compararemos los comportamientos de ambos colectivos, el de cristianos nuevos y el de cristianos viejos. La población del lugar de Torrellas (Comarca de Tarazona) en la fecha de la expulsión de los moriscos, año 1610, contaba con 2.040 habitantes (408 casas)[5]. La tabla 1 recoge los datos de bautismos, matrimonios y entierros o defunciones de mayores del lugar de Torrellas entre los años 1596 y 1610.

Tabla 1. Números anuales de bautismos, matrimonios y defunciones de mayores de Torrellas.

AÑO	BAU. V	BAU. H	BAU. T	MATR.	ENT.(M)
1596	23	11	34	15	20
1597	33	25	58	22	21
1598	31	29	60	25	18
1599	36	23	59	12	18
1600	42	36	78	11	11
1601	37	30	67	19	11
1602	47	38	84	23	33
1603	37	22	59	18	15
1604	50	32	82	19	30
1605	46	36	82	19	15
1606	52	32	84	19	21
1607	19	16	35	16	20
1608	39	23	62	12	19
1609	27	34	61	15	21
1610	37	23	60	15	1

4. M.C. Ansón Calvo, «Un ejemplo de demografía diferencial en Aragón: Campo y ciudad en el siglo XVII», *Boletín de la Asociación de Demografía Histórica*, VIII-3 (1990), pp. 21-65.

5. J. Reglá, *Estudios sobre los moriscos*, Anales de la Universidad de Valencia, Filosofía y Letras, Cuaderno VI, V. XXXVII, 1963-1964, p. 470.

Bautismos, matrimonios y defunciones de mayores

Bautismos y matrimonios

La figura 1 recoge las evoluciones con el tiempo de los números anuales de bautismos y de matrimonios de Torrellas entre los años 1597 y 1609. Con los de bautismos, extrapolándolos al año 1610, nos aparece para la comunidad morisca de Torrellas una Tasa Bruta de Natalidad (TBN) de 32,43 nacimientos (bautismos) por mil habitantes. En la primera mitad del siglo XVII, los siete pueblos del Campo de Cariñena, con una población de 6.111 habitantes en el año 1646, presentaban una TBN de 37,00 nacimientos por mil habitantes[6]. Este par de valores parecen contradecir todos los comentarios de los autores de la época anterior a la expulsión[7] que asignaban a los moriscos una natalidad que crecía vertiginosamente.

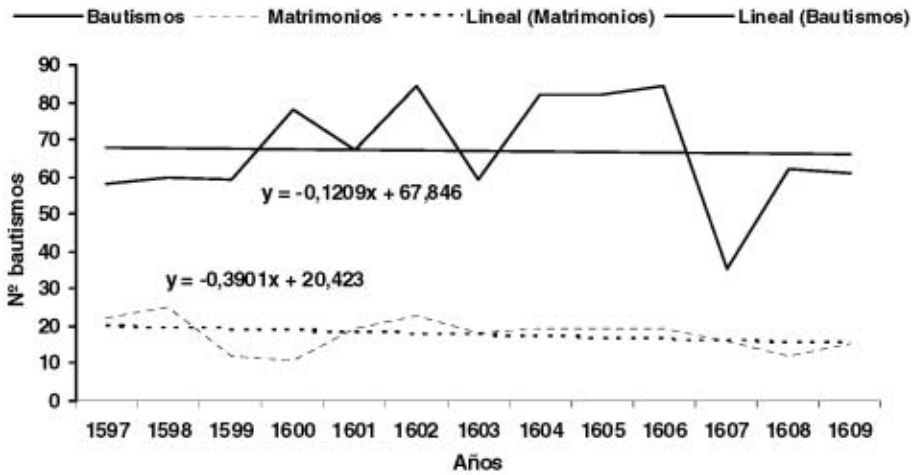

Figura 1. Números anuales de bautismos y matrimonios en Torrellas.

Mediante los datos de números anuales de matrimonios del mismo periodo (1597 a 1609) se puede extrapolar el valor correspondiente al año 1610 con el que se deduce, para Torrellas, una Tasa Bruta de Nupcialidad (TBNU) de

6. M.C. Ansón Calvo, «Un ejemplo de demografía diferencial en Aragón», p. 58.
7. P. Aznar Cardona, *Expulsión justificada de los moriscos españoles*, Huesca, 1612, vol. II, p. 35 y ss.; M. de Guadalajara, *Memorable expulsión y justísimo destierro de los moriscos de España*, Huesca, 1613, p. 97.

7,33 bodas por mil habitantes. En la primera mitad del siglo XVII, los siete pueblos del Campo de Cariñena, cuya población en el año 1646 hemos señalado antes, presentaban una TBNU de 9,35 bodas por mil habitantes. En el caso de los matrimonios, la comunidad morisca de Torrellas en 1610 tenía pues una nupcialidad "menor" que la del Campo de Cariñena en el año 1646.

Observando las "representaciones lineales" de los datos de bautismos y de matrimonios de la figura 1, se constata que, ambas, tienen pendiente negativa, mayor la de las matrimonios que la de los bautismos. Ello indica que, muy posiblemente, la población de Torrellas fue disminuyendo al acercarse la fecha de su expulsión (datos de bautismos), debido muy posiblemente a que tuvieron noticias de esta decisión mientras se gestaba.

El resultado hallado en relación con la natalidad de la población morisca de Torrellas no nos pareció creíble en principio, pues su TBN es bastante baja, aunque no imposible. Hay varias causas externas que pudieran dar lugar al cálculo de una tasa de natalidad baja y, de ellas, la primera pudiera ser que la cifra de población utilizada para calcularla haya sido más elevada que la real. Según datos documentales, en el año 1610 fueron expulsados los moriscos que vivían en 408 casas (2.040 moriscos a 5 pobladores por casa), según los contaban las tropas del marqués de Aytona[8]. Si se toma como totalmente correcta esta cifra conduce, como hemos visto, a una TBN de 32,43 nacimientos por mil habitantes, baja para una población que se supone expansiva, lo cual plantea la disyuntiva de que, o bien el recuento de los expulsados fue muy "por exceso", o que las percepciones cualitativas de los escritores de la época sobre la elevada natalidad de las familias moriscas, basadas fundamentalmente en la juventud de las moriscas que accedían al matrimonio, eran erróneas[9]. Respecto a la primera posibilidad, podría ser cierta si se admitiera que, en Torrellas, además de su población, fueron concentrados moriscos de "zonas próximas" para llevar a cabo su expulsión conjunta. Si ello se llevó a cabo de esta forma, los moriscos expulsados "verdaderamente de Torrellas" quizás fueron menos que los correspondientes a las 408 casas contadas por los oficiales del marqués de Aytona, por lo que, si pudiéramos emplear la cifra real en el cálculo, la TBN correspondiente a la población de Torrellas "subiría" de valor. Sin embargo, tal concentración no se produjo, pues el párroco de Torrellas, D. Miguel de Yerga, en el libro de casados, el 12 de agosto de 1610 hace una anotación en la que dice que "fueron expulsos los moriscos de esta villa, salieron 2.012 sin los niños y niñas de teta" y el mismo párroco, en el libro de bautismos, en fecha 12 de agosto de 1610, escribe una nota que dice: "salieron desterrados los moriscos de la villa, 2.000 personas y los niños de teta de 2 años abajo" (A. D. de Tarazona, Libro I de Casados y Bautizados de la Pa-

8. J. Reglá, *Estudios sobre los moriscos*, p. 470.

9. P. Aznar Cardona, *op. cit.*, vol. II, pp. 53 y 113-116.

rroquia de San Martín de Torrellas). Así pues, la cifra de 2.040 habitantes que hemos utilizado para el año 1610 parece ser correcta. Confirmando lo anterior, con los datos de intervalos entre bautismos sucesivos para familias que tuvieron más de un hijo, datos que, después, comentaremos, se puede calcular que, probablemente, murieron 73 niños de los nacidos en los 24 meses previos a la expulsión. Como estos suman unos 120, los que quedarían vivos serían unos 50, es decir, con gran aproximación, el número de los niños de "2 años abajo" que refiere el párroco de Torrellas. Las cifras dadas por el párroco de Torrellas y por los oficiales del marqués de Aytona concuerdan bien entre sí.

Otra de las causas de la baja TBN calculada podría estar en que los números anuales de bautismos recogidos en los libros parroquiales fueran "menos" que los debidos a los niños realmente nacidos, a causa de ocultaciones por razones de índole religiosa. En la tabla 1, además de los números anuales de bautismos totales, se recogen los datos correspondientes a los bautismos desglosados por sexos. Con el fin de encontrar algún indicio sobre si tal cosa sucedió realmente en Torrellas, utilizando dichos datos para determinar la relación de bautizos de varones a los de hembras, encontramos que, en Torrellas, empleando los datos de los años 1597 a 1609, dicha relación fue de 1,32 niños por cada niña. En el Campo de Cariñena fue, entre los años de 1600 a 1650, de 1,06[10] y esta misma relación, 1,06, es la encontrada para Zaragoza entre los años 1600 y 1650[11]. Este valor era, prácticamente, el que a mediados del siglo XX también se daba en España[12].

En principio, pensamos que de existir ocultaciones serían de nacimientos de "niños", en función de la práctica musulmana de la circuncisión de los varones, proceder que corresponde, en la práctica, a un "bautismo musulmán" pero, lo cierto es que, si la hubo, la ocultación de bautismos no debió de venir por el lado de los niños, porque los párrocos estaban "muy al tanto" de los bautismos de varones y porque los niños eran "muy valiosos" para las familias. El control en el bautismo de niños en Torrellas debió de ser muy fuerte, en especial sobre la práctica de la circuncisión, como se deduce de ciertas noticias documentales. Así, por ejemplo, en los protocolos notariales del notario Tristán Maestro del año 1565 (A. H. No. de Tarazona) hemos encontrado un caso en que la familia solicita la elaboración de un acta notarial en la que se hacía constar que el niño había sido "retajado" por mano de un cirujano de Tarazona como consecuencia de una enfermedad. Otras veces, es el propio párroco el que anota en el libro de bautismos (Acta de bautismo del 20 de junio de 1603) que "este niño nació retajado" y hay otras en que aparece, diciendo lo mismo, pero

10. M.C. Ansón Calvo, «Un ejemplo de demografía diferencial en Aragón», p. 58.
11. M.C. Ansón Calvo, *Demografía y sociedad urbana en la Zaragoza del siglo XVII*, p. 76.
12. A. Arbelo Curbelo, *Sanidad Infantil en España*, Madrid, 1971, p. 20.

con la firma del cirujano. Así pues, en sentido contrario a lo antes aducido, tenemos que concluir que, muy probablemente, la causa del "elevado" valor de la relación varón / hembra para los bautismos de Torrellas podría estar en la ocultación, o "no práctica", del bautismo de niñas y no de niños, por no pensar en prácticas más "siniestras". El valor de una mujer en la Edad Moderna era muy inferior al de un hombre y menos todavía en la comunidad morisca, y, desde luego, en una familia campesina pobre el valor de una niña era muy pequeño ya que, en cierto sentido, era más una carga que una bendición, pues no iba a proporcionar brazos para trabajar la tierra en el futuro y, para casarla, requería una dote difícil de aportar por la familia. No podemos asegurar que en Torrellas, a finales del siglo XVI y comienzos del XVII, se hubiese practicado una ocultación de nacimientos de niñas a fin de evitar su bautismo, pero los datos aportados son inquietantes y sugieren que quizás hubo "algo más" que simples ocultaciones y en las que posiblemente se tuvo que contar con la complicidad de las comadres.

Además de estas razones, se podrían aducir también otras para explicar el elevado valor de la relación niño a niña en el nacimiento y entre ellas la más fácil de admitir es que, lo hallado, quizás fuera una consecuencia del pequeño número de años acumulados, cosa que podría haber conducido, por pura estadística, a una situación aparentemente anormal de esta relación. Sin embargo, calculadas las relaciones individuales niño/niña para los datos de los 13 años implicados, sólo en un año, 1609, la relación varón a hembra resulta estar fuera de la horquilla que la desviación estándar de la media ($1{,}34 \pm 0{,}27$) de dichos datos, pues vale 0,79. El valor de las relaciones varón a hembra de la población de cristianos nuevos de Torrellas es, pues, sistemáticamente mayor que en las poblaciones de cristianos viejos del Campo de Cariñena donde la media es de 1,06. Este valor, en el caso de la población del Campo de Cariñena, procede de los valores de bautismos de niños y niñas correspondientes a 46 años, 1600 a 1645, en los que, en todos los casos, sus relaciones fueron inferiores a 1,34, o sea, sistemáticamente inferiores al promedio correspondiente a los datos de Torrellas. La curiosidad y singularidad de lo hallado nos llevó a comparar los datos de bautismos del pueblo morisco de Torrellas con los que hemos obtenido del vaciado de las Actas Sacramentales de otro pueblo, también de moriscos, distante sólo 2 Km de Torrellas, Santa Cruz de Moncayo, de 650 habitantes (130 casas a 5 pobladores por casa)[13]. Sus libros parroquiales de bautismos, que comienzan en 1587 y terminan en 1610, nos han permitido contabilizar 263 niños y 237 niñas entre los 500 bautizados habidos, es decir, los nacimientos se producen con una relación varón a hembra de

13. A. Ubieto Arteta, *Historia de Aragón: los pueblos y los despoblados,* tomos I, II y III, Zaragoza, 1985, p. 1147.

1,11, valor también mayor que el encontrado en el Campo de Cariñena, pero bastante inferior al hallado para la población de Torrellas. Es interesante indicar que lo hallado en el caso de Torrellas no se reproduce tampoco en otras comunidades moriscas de la época. Así, en la comunidad morisca andaluza de Comares[14], los datos aportados por este autor sobre bautismos de hijos e hijas entre los años 1547 a 1570, en los que la población de moriscos era de 350 hijos y 348 hijas, conducen a una relación de bautismos varones a hembras de 1,01. Los datos aportados son por quinquenios y su suma es la que hemos dado aquí. El problema queda así y requerirá muchos más datos para encontrar una respuesta definitiva a la desproporcionada relación niños/niñas en el bautismo encontrada para Torrellas, pues otras razones que se podrían aducir serían más complejas de admitir, ya que parece ilógico a todas luces suponer una estructura genética especial en los moriscos que hiciera fallar las puras "formas de mezcla" de los cromosomas X e Y que operan en el común de los humanos. Así pues, la ocultación de nacimientos de niñas muy posiblemente pudo operar en la comunidad de Torrellas, cosa que, parece, no sucedía en las otras dos comunidades de moriscos citadas y tampoco en los colectivos del Campo de Cariñena.

Los datos de números anuales de bautismos en Torrellas entre los años 1597 a 1609, a través de la recta de mínimos cuadrados, permiten el cálculo, por extrapolación, del "mejor valor de bautismos en el año 1610" (66,15 bautismos). Estos, utilizando la cifra de moriscos expulsados en este año (2.040 pobladores), son los que proporcionan la Tasa Bruta de Natalidad del 32,43 por mil, antes citada. Si supusiéramos que en la población de Torrellas la relación varón a hembra en el nacimiento fuera la misma que en el caso del Campo de Cariñena (1,06 niños por niña), podríamos calcular un "número total ficticio de nacimientos de niñas", 468, entre los años 1597-1609, que sumados a los 496 bautismos de niños darían una cifra 964 bautismos totales, en vez de los 872 a que dan lugar las 376 niñas computadas a partir de los datos originales. Con esta misma metódica se pueden calcular los números anuales de bautismos totales en cada uno de los años del periodo estudiado, conservando la proporción varón a hembra de 1,06. Con ellos, mediante una recta de mínimos cuadrados, sería posible extrapolar, de nuevo, un "mejor valor de bautismos en el año 1610". Este resulta ser de 73,17 bautismos, con el que se calcula una TBN de 35,87 nacidos por mil habitantes. Este valor, en principio, es más adecuado que el de 32,43 calculado a partir de los datos originales. Una TBN más cercana al 36 por mil es suficientemente representativa para la época estudiada, en función de los intervalos entre nacimientos sucesivos que, habitual-

14. J.J. Bravo Caro, «La familia morisca a través de los registros parroquiales», en A. Temimi (ed.), *Actes du VIIe Symposium International d'Etudes Morisques sur: Famille Morisque: Femmes et Enfants. Familia Morisca: Mujeres y Niños*, Zaghouan, 1997, p. 35.

mente, se daban en el Campo de Cariñena[15] y que, para el caso de la población de Torrellas, no son muy diferentes, como veremos más adelante.

Entierros de mayores

Como ya hemos indicado, recogimos de los Cinco Libros de la parroquia de Torrellas 274 actas útiles de defunciones o entierros de personas mayores y jóvenes. Realmente, el número de actas encontrado fue de 280, pero en seis de ellas no aparecía la fecha del entierro, por lo que finalmente dispusimos para nuestro trabajo de 139 actas de entierro de varones y de 135 actas de entierro de mujeres. Los números totales de entierros de cada año aparecen en la tabla 1. Entre los varones enterrados, 22 eran calificados como jóvenes (mozos), 25 aparecían como solteros, 3 como casados y 0 como viudos. Los 89 restantes no tenían calificación alguna. Hemos supuesto que todos eran casados. En el caso de las mujeres, 21 aparecían como jóvenes (mozas), 3 como solteras, 20 como viudas, 38 como casadas. En 57 casos se califican como "esposa de". Así pues, en 82 casos aparece algún tipo de calificación en el estado civil y en 53 casos no.

A través de un cálculo semejante al llevado a cabo en los casos de los bautismos y matrimonios, se puede también hallar "el mejor valor de entierros de mayores del año 1610" con el que calcular una TBM (Tasa Bruta de Mortalidad), en este caso de mayores, para la población de Torrellas. Esta TBM es de 10,44 entierros por mil habitantes. La figura 2 contiene la mejor recta de difuntos o entierros para el caso de Torrellas (1597 a 1609).

Como puede constatarse, en la época estudiada los entierros de mayores en Torrellas, a diferencia de los bautismos y matrimonios, no fueron decreciendo al acercarse la fecha de la expulsión de los moriscos. Tal comportamiento tiene lógica, pues la muerte no es un acto voluntario por lo general, a diferencia de las bodas. Sin embargo, la pendiente de la recta de entierros de Torrellas no es elevada. Se podría decir que las pautas de mortalidad de mayores de la población de Torrellas prácticamente no cambiaron entre los años 1597 y 1609. En cambio las pautas de la población del Campo de Cariñena sí que lo hicieron y, así, entre los años 1605-1606 ésta sufrió una "crisis de mortalidad tipo medio" (en los dos años citados, la cifra de enterrados creció hasta el 1,67 de la media de los habidos en los 10 años circundantes), otra, del mismo orden, en los años 1614-1615 y una muy larga e intensa en los años 1630 y 1641-1645[16], crisis que se traducen, sin duda, en la aparición de un valor elevado para su TBM. Este resulta ser de 18,97 entierros por mil habitantes.

---

15. M.C. Ansón Calvo, «Un ejemplo de demografía diferencial en Aragón», p. 58.
16. M.C. Ansón Calvo, «Estudio comparativo sobre la incidencia de la peste de 1652 en el campo y en la ciudad. Un ejemplo de la zona aragonesa», *I Congrés Hispano-Luso-Italià de Demografía Històrica*, Barcelona, 1987, p. 115, fig. 3.

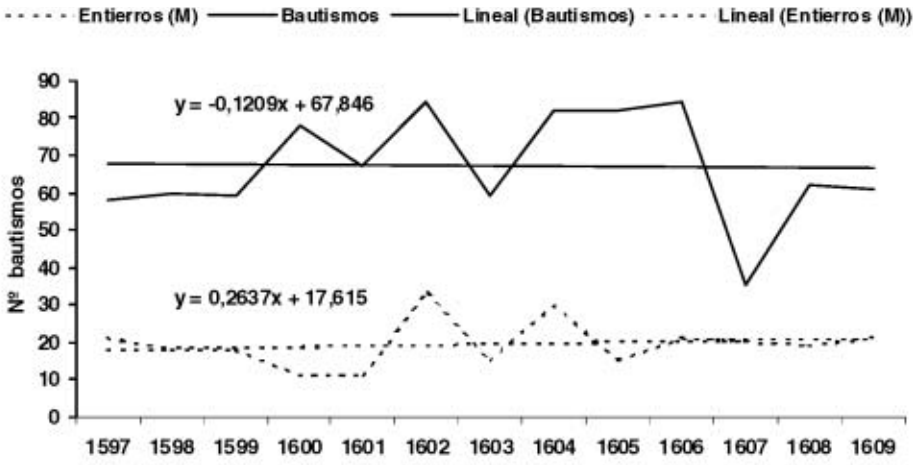

Figura 2. Números anuales de bautismos y entierros de mayores en Torrellas.

Recopilación final

Reuniendo los valores de las diferentes Tasas Brutas de Torrellas y Campo de Cariñena calculadas y referidas hasta ahora nos encontramos:

TBN= 32,43	**TBNU**= 7,33	**TBM**= 10,44	en Torrellas: datos originales
TBN= 37,00	**TBNU**= 9,35	**TBM**= 18,97	en el Campo de Cariñena

Curiosamente, si se dividen las TBN por las TBNU correspondientes a cada colectivo poblacional (Torrellas y Campo de Cariñena), lo que es equivalente a dividir los números promedio de ambos tipos de sucesos, bautismos y matrimonios, para una población de mil habitantes, resultan los valores de 4,42 para Torrellas y 3,96 para el Campo de Cariñena, es decir, los "hijos habidos por boda celebrada" eran un 11,61 por ciento más alto en los moriscos de Torrellas que en los cristianos viejos del Campo de Cariñena. Estos valores confirmarían que, realmente, la natalidad de los moriscos era mayor que la de los cristianos viejos. Las TBN y TBNU que, normalmente, para intervalos de tiempo no demasiado grandes se mantienen constantes, no son otra cosa que la expresión de los "comportamientos habituales de la población en relación con la natalidad y la nupcialidad" y, en cierto modo, son una medida de la fecundidad de la misma. Sin embargo, antes hemos apuntado que la nupcialidad en Torrellas quizás disminuyó al acercarse la fecha de la expulsión de su comunidad morisca. Si esto hubiera sido realmente así, la TBNU calculada por extrapolación al año 1610 de la recta de mínimos cuadrados de los números anuales de casamientos estaría, en cierto modo, contaminada y sería menor que la

que hubiera existido en situaciones normales. Un cierto atisbo de que tal cosa pudo suceder se refleja en el hecho de que, si se divide el número total de bautismos celebrados en Torrellas en los trece años completos que fueron de 1597 a 1609 (872) por el total de bodas celebradas en los mismos años (230), resulta un valor de 3,79 bautismos por boda, es decir, un valor menor que el obtenido por división de las correspondientes Tasas Brutas de natalidad y nupcialidad. Aplicando este mismo cálculo a la población del Campo de Cariñena, resulta un valor de 3,91 bautismos por boda celebrada[17], es decir, prácticamente el mismo que el obtenido por división de las correspondientes TBN y TBNU (3,96) cosa que no sucede en el caso de Torrellas. Ahora bien, en el caso de la población de Torrellas, si en vez de los bautismos empíricos empleásemos los corregidos respecto a los posibles ocultamientos de los nacimientos de niñas, los 964 bautismos totales que así resultarían, divididos por las 230 matrimonios celebrados en los mismos trece años, nos conducirían a un número promedio de bautismos por boda de 4,19, valor más cercano al antes obtenido (4,42) y, de nuevo, mayor que el obtenido para la población del Campo de Cariñena, lo que estaría de acuerdo con una "mayor demografía en la población de moriscos de Torrellas". Este resultado, en cierto modo, avala como cierta la suposición de los ocultamientos de nacimientos de niñas o de su mortalidad en el nacimiento.

En la figura 1 aparecen los valores de las pendientes de las mejores rectas que representan los datos empíricos de bautismos y de matrimonios de Torrellas en esta época (-0,1209 para los de bautismos y de -0,3901 para los de matrimonios). De estas pendientes, como se ve, la de los números anuales de bodas es mucho más negativa que la de los de bautismos. Esta situación, totalmente normal, al ser la celebración de una boda un acto voluntario y, por ello, más sometido a influencias de índole psicológico, tales como las noticias de la próxima expulsión, podría conducir, como hemos apuntado, a un valor del número anual de bodas en 1610, obtenido por extrapolación, quizás más bajo del que debiera ser. Estas consideraciones indican que, posiblemente, hemos llegado al límite de las posibilidades de los datos de partida para suministrar los "mejores valores de las TBN y TBNU de los moriscos de Torrellas", ya que disponemos de un número de valores de números anuales de sucesos pequeño y, además, los datos proceden de un colectivo de población no muy elevada (2.040 habitantes en el año 1610). En el caso del Campo de Cariñena el colectivo humano es mucho mayor (6.111 pobladores en el año 1646) y también disponíamos de mayor número de datos correspondientes a un intervalo temporal más amplio (70 años).

La conclusión de todo este debate sobre la validez de los resultados obtenidos es que, en el caso de querer extrapolar los resultados de Torrellas a la

17. M.C. Ansón Calvo, «Un ejemplo de demografía diferencial en Aragón», p. 23, tabla 1.

población morisca de Aragón, sería necesario ampliar el número de datos de partida, agrupando poblaciones de moriscos y recogiendo, si por fortuna existen, datos pertenecientes a un intervalo temporal más amplio en otros lugares. Por ello, estas noticias son sólo un avance de un trabajo mayor que proyectamos realizar en el futuro recogiendo datos de varios colectivos de moriscos de la misma zona a fin de mejorar los valores de estos indicadores. De cualquier modo, comparando entre sí los valores de los números promedio de bautismos por boda celebrada obtenidos sin correcciones de ningún tipo, para Torrellas (3,79) y para el Campo de Cariñena (3,91), se podría decir que, posiblemente, ambas poblaciones no eran demasiado diferentes en sus comportamientos demográficos respecto a la fecundidad. Sin embargo, lo que sí resulta llamativo es la diferencia entre las relaciones varón a hembra en el nacimiento para los dos colectivos, moriscos de Torrellas y cristianos viejos del Campo de Cariñena, y los valores de las TBM(M) de ambos. Respecto al valor de la TBM(M) no es posible hacer reproche alguno respecto a la correspondiente al lugar de Torrellas pues, como se ve en la figura 2, la pendiente de la recta de mínimos cuadrados es positiva. No hay, pues, indicio alguno de que la mortalidad descendiera al acercarse la fecha de la expulsión. Así pues, lo cierto es que la mortalidad de mayores en el Campo de Cariñena era 1,82 veces mayor que la de Torrellas, dato que nos parece interesante recalcar.

Antes de terminar con este capítulo de las "constantes poblacionales" del colectivo morisco de Torrellas parece oportuno hacer un comentario sobre la "mayor potencia demográfica" de los moriscos frente a los cristianos viejos en Aragón. Mediante los valores de las TBN y TBM del Campo de Cariñena, evalué en el pasado[18], como diferencia entre los valores correspondientes, una "Tasa de Crecimiento Sostenido" del 7,2 por mil para este colectivo poblacional. La TBM se calculó en función del dato de que, en tres de los pueblos del Campo de Cariñena, la proporción de "entierros de niños frente al total de entierros" fue del 36,20 por ciento[19]. Suponiendo que en Torrellas las muertes infantiles se produjeran en la misma proporción, la diferencia entre la TBN y la TBM evaluada con esta premisa sería de 16,07 por mil habitantes, como se ve, mucho mayor (de hecho, 2,23 veces mayor) que la que presenta el Campo de Cariñena. Este resultado es, simplemente, una evaluación, pues en los libros parroquiales de Torrellas no se recogen los entierros de niños. Sin embargo, existen informaciones que, de algún modo, confirman lo hallado, respecto a la mayor tasa de crecimiento sostenido de las poblaciones de moriscos. Para obtenerlas hemos recogido los datos de población, de los años 1495 a 1787, correspondientes a 274 lugares del Valle del Ebro, de los 67 que estaban en el año 1610 poblados, prácticamente, por "sólo moriscos" (salvo el cura y su fa-

18. M.C. Ansón Calvo, «Un ejemplo de demografía diferencial en Aragón», p. 60.

19. *Ibídem*, p. 58.

milia, por ejemplo), 35 por "moriscos y cristianos viejos" y 172 por "cristianos viejos únicamente". Los 67 lugares de "sólo moriscos" sumaban la población correspondiente a 2.793 "fuegos" en el año 1495. En este mismo año los moriscos que vivían mezclados en poblaciones de cristianos viejos sumaban 1.401 "fuegos", los cristianos viejos de estos mismos lugares sumaban 2.457 "fuegos" y los cristianos viejos de poblaciones de "sólo cristianos" sumaban 8.147 "fuegos"[20]. En total, en el año 1495, los cristianos computados eran los correspondientes a 10.604 fuegos y los moriscos los correspondientes a 4.194 (proporción 2,53 a 1 en el total y 1,75 a 1 en los lugares en que vivían mezclados). Entre los años 1495 a 1610 la población morisca de los 67 lugares de "sólo moriscos", si hubiera sido un conjunto aislado, hubiera tenido un crecimiento sostenido promedio de un 8,30 por mil anual y la de los 35 lugares en que vivían junto con cristianos viejos, de un 5,27 por mil anual. Como comparación, la población cristiana de los 172 lugares de "sólo cristianos viejos", entre los años 1495 a 1646, creció al ritmo de un 2,69 por mil anual.

Los valores de las tasas de crecimiento sostenido antes referidas parecen indicar que los moriscos residenciados en poblaciones en que no vivían mezclados con cristianos, tenían un crecimiento demográfico 3,09 veces mayor que la de los cristianos viejos que vivían en poblaciones de sólo cristianos. Es interesante indicar que en los casos de las poblaciones de "sólo moriscos", todas ellas pertenecían a señoríos, en su 79,10 por ciento de tipo secular. Tras la expulsión de los moriscos los señores procuraron que los lugares fueran prontamente repoblados pero, en el año 1646, su población era un 61,18 por ciento menor de la población de moriscos que tenían en el año 1610 (2.805 fuegos frente a 7.226) y sólo el 0,43 por ciento mayor de la de moriscos que tenían en el año 1495 (2.805 fuegos frente 2.793). Tenemos en este sentido algunos datos pormenorizados al respecto, en relación con los lugares de moriscos pertenecientes a los señoríos de Aranda y de Híjar. En el año 1609 el Condado de Aranda en Aragón (15 lugares de los que 12 eran de "sólo moriscos"), perdió el 72,08 por ciento de su población y en el año 1646 la población del mismo era sólo el 53,70 por ciento de la que tenía en el año 1609 y la población del Ducado de Híjar en Aragón (8 lugares, 3 de "sólo moriscos"), era el 80,08 por ciento de la que tenía en el año 1609[21].

Volviendo al tema principal, con los datos aducidos podríamos concluir que, en conjunto, realmente la población de los 67 lugares de sólo moriscos tuvo un crecimiento muy bajo entre 1610 y 1646. Aceptando el crecimiento de

20. A. Ubieto Arteta, *Historia de Aragón: los pueblos y los despoblados,* tomos 4 y 5.

21. M.C. Ansón Calvo y S. Gómez, «Repercusiones demográfico-económicas de la expulsión de los moriscos en el Señorío de Aranda», *Actes du Ve Symposium International d' Etudes Morisques sur: Le V Centenaire de la chute de Grenade, 1492-1992,* Zaghouan (Túnez), 1993, p. 115; Id., «Repercusiones demográfico-económicas de la expulsión de los moriscos en el Ducado de Híjar», *Actes du Ve Symposium International d' Etudes Morisques sur: Le V Centenaire de la chute de Grenade, 1492-1992,* Zaghouan (Túnez), p. 89.

0,43 por mil anual, o sea, aceptando que la cantidad de "repobladores" fue prácticamente igual a la de moriscos que había en el año 1495, es decir, 1.401, la población cristiana de los citados 35 lugares en que vivían "etnias mezcladas", entre 1495 y 1646 hubieran crecido con un crecimiento sostenido del 2,86 por mil anual, es decir, prácticamente lo mismo que la de "sólo cristianos viejos" de los 172 lugares computados. Por otro lado, cuando ambas etnias vivían mezcladas los moriscos parece que "crecían menos que cuando vivían solos", 5,27 por mil anual frente a 8,30. De los 35 lugares implicados de este tipo, sólo 4 eran de realengo (Barbastro, Borja, Calatorao y Fraga) y los 31 restantes de señorío y, de ellos, sólo dos tenían en el año 1646 una población superior a los 2.000 habitantes. De los lugares en los que vivían sólo moriscos (67 lugares), en su 94,03 por ciento tenían una población en el año 1610 inferior a 2.000 habitantes. Los tres que la tenían superior eran Urrea de Gaén, La Puebla de Híjar, y Torrellas. Calanda bordeaba los 2.000 habitantes. Sólo en un lugar de etnias mezcladas la población de moriscos expulsados fue superior a 1.500 habitantes, este lugar fue Belchite, curiosamente "propiedad" del mismo señor secular que La Puebla de Híjar y Urrea de Gaén. Torrellas lo era del duque de Villahermosa y conde de Ribagorza. Calanda era propiedad de las Órdenes Militares.

Lo interesante de toda esta relación es que parece ser que el tamaño del lugar donde vivían influía en las tasas de crecimiento anual de las poblaciones de moriscos entre los años 1495 y 1610, pues de las 67 poblaciones de las que se expulsaron moriscos en 1610, en 50 de ellas vivían menos de 500 habitantes y su crecimiento sostenido resultó ser, en promedio, del 4,10 por mil. En 14 vivían en la fecha de la expulsión entre 500 y 1.000 habitantes y estos, entre 1495 y 1610, crecieron al 8,20 por mil. En seis vivían entre 1.000 y 1.500 habitantes y sus poblaciones habían crecido en el mismo lapso temporal al 8,74 por mil anual. En 4 lugares, en los que vivían entre 1.500 y 2.000 habitantes, lo habían hecho al 10,64 por mil, mientras que en tres, de población entre 2.000 y 2.500 habitantes en el año 1610, lo hicieron al 12,85 por mil en promedio (Torrellas era una de estas). En los lugares de moriscos mezclados con cristianos viejos, sólo en cuatro de ellos crecieron con crecimientos sostenidos del mismo orden. Estos fueron: Híjar, Pedrola, Samper de Calanda y Caspe, que en conjunto lo hicieron al 11,78 por mil anual. Curiosamente, uno de ellos, Pedrola, era propiedad del duque de Villahermosa e Híjar y Belchite pertenecían al duque de Híjar. Los moriscos que habitaban en Belchite habían crecido, entre 1495 y 1610, el 8,21 por mil anual. Estas y otras noticias extraídas de documentos de muy distinta tipología[22] nos llevan a confirmar una vez más los "privilegios" que parece tenían los mo-

22. M.C. Ansón Calvo, «Almonacid de la Sierra: Un pueblo de moriscos en la encrucijada de la Expulsión», *Destierros Aragoneses*, Zaragoza, 1988, pp. 308-309; Id., «La convivencia día a día en una comunidad morisca aragonesa (Siglos XVI-XVII)», *Actes du VIII Symposium International d' Etudes Morisques sobre: Presencia y vida cotidiana morisca en el Mediterráneo y la América Latina*, 7-11 mayo Zaghouan, en prensa.

riscos en algunos lugares de Aragón pertenecientes a señoríos seculares y entre los que podemos citar a los que ocupaban las tierras del conde de Aranda, del duque de Híjar y del duque de Villahermosa, que eran "excelentes señores de moriscos" y cuidaban de su población, lo que sin duda propició una demografía positiva a lo largo de los años. Ello se refleja en los datos procedentes de documentos notariales e inquisitoriales, amén de los Memoriales de quejas que algunos de estos señores presentaron a la Corona tras la expulsión[23].

Reconstrucción de familias

El objetivo más importante de cualquier estudio de demografía histórica es llegar a reconstruir familias, ya que con ellas se pueden obtener informaciones demográficas muy importantes de las que, en principio, quizás en nuestro caso podríamos conseguir dos: el número promedio de hijos habidos por familia y los valores de los intervalos entre nacimientos sucesivos. Estas dos informaciones nos van a proporcionar también un atisbo de las posibilidades de regeneración de la población. La reconstrucción de familias pretendimos hacerla de la forma más automática posible, utilizando las posibilidades del programa de base de datos antes nombrado, recurriendo sólo a la comparación "de visu" de listados nominativos cuando no fuimos capaces de hacerlo de otro modo.

Como ya hemos descrito, disponemos de tres archivos: Bautismos, Matrimonios y Entierros o Difuntos en los que hemos vertido 966 actas de bautismos, 266 actas de matrimonios y 280 actas de entierros de mayores, respectivamente. La "acta tipo" de Bautismos contiene 26 campos para inscribir datos, la de matrimonios 33 y la de entierros 30. Una vez depuradas las correspondientes bases de datos de bautismos y matrimonios (depurar se entiende en el sentido de corregir los errores de escritura que se pudieran haber cometido, así como homologar los datos de apellidos en el sentido de, por ejemplo, suprimir los calificativos "de" poniendo, por ejemplo, Gali en vez de "de Gali", o en el de escribir siempre con b o v todos los apellidos que llevasen estas letras, etc.), en la de matrimonios cambiamos los nombres de los campos: Nombre del Novio, Apellido del Novio, Nombre de la Novia y Apellido de la Novia por los de Nombre del Padre, Apellido 1º, Nombre de la Madre y Apellido 2º y el de Estado Civil del Novio por Nombre 1º. Posteriormente, en esta base de datos de matrimonios modificada, introdujimos en el ahora campo Nombre 1º la palabra AAA. Después, desde el archivo de bautismos importamos los ocho datos de los campos con los mismos nombres (Apellido 1º, Ape-

23. M.C. Ansón Calvo y S. Gómez, «Repercusiones demográfico-económicas de la expulsión de los moriscos en el Señorío de Aranda», p. 90; y «Repercusiones demográfico-económicas de la expulsión de los moriscos en el Ducado de Híjar», p. 90.

llido 2º, Nombre 1º, Nombre del Padre, Nombre de la Madre, Día, Mes y Año) de las 266 actas de matrimonios, creando así una especie de archivo común Bautizos-Matrimonios. En este archivo las bodas aparecen como un hijo más con nombre AAA. A partir de este archivo, la reconstrucción de familias la realizamos utilizando la facilidad "búsqueda de múltiples" para los cuatro datos de Apellido 1º, Apellido 2º, Nombre del Padre y Nombre de la Madre ya que, dentro de ellos, tienen que estar las bodas e hijos correspondientes. Como es lógico, dado que el número de apellidos que llevaban los pobladores de Torrellas no era excesivamente variado, nos aparecieron algunos matrimonios que no tuvieron hijos bautizados en Torrellas y, también, grupos de hijos para los que no constan los matrimonios de sus padres por haberse celebrado antes del comienzo del primer libro parroquial de Actas Sacramentales encontrado, pero lo que sí es cierto es que aquellos matrimonios que no aparecieron se debió, con seguridad, a que no tuvieron hijos bautizados en Torrellas y tampoco aparecieron los bautizados que eran hijos únicos de matrimonios no celebrados en Torrellas.

Una vez llevado a cabo todo el procedimiento, nos quedaron como "familias iniciadas pero no terminadas a causa del evento de la expulsión", 135 familias (56 con un hijo encontrado, 46 con dos hijos, 17 con tres hijos, 14 con 4 hijos y, finalmente, 2 con 5 hijos), familias que tuvieron entre los años 1596 y 1610, 265 hijos, es decir, en promedio, 1,96 hijos por familia. Este valor es muy inferior al obtenido por división entre el total de bautizos y el total de bodas (entre los años 1597 y 1609), valor que, como vimos era de 3,79. En el Campo de Cariñena, entre los años 1620 y 1650 (30 años) 238 "familias iniciadas y terminadas dentro del periodo" bautizaron 842 hijos, es decir, un promedio de 3,54 por familia. Ahora bien, no podemos comparar entre sí estos datos de Torrellas y Cariñena (1,96 y 3,54) ya que los periodos de observación son diferentes y también lo es la tipología de las familias halladas. Ello conduce sin duda a que la probabilidad de que aparezcan familias con un hijo es mucho mayor en el caso de Torrellas que en el del Campo de Cariñena. Así, en Torrellas el 41,48 por ciento de las familias encontradas tuvo "1 hijo" mientras que en el Campo de Cariñena sólo lo fue el 21,85 por ciento, a pesar de ser doble el periodo de observación en este último caso. Sin embargo creemos que, probablemente, más que la amplitud del periodo de observación, influye en las diferencias halladas el hecho de ser familias terminadas las computadas en el caso del Campo de Cariñena.

Para encontrar en el caso de Torrellas posibles familias terminadas mezclamos los archivos de matrimonios y de entierros y, para hacerlo, seguimos un método semejante al anteriormente descrito para mezclar los de bautismos y matrimonios. Para ello, una vez depurado el archivo de entierros, incluyendo en la depuración la eliminación de los entierros de "jóvenes" (mozos y mozas) y los que aparecía el individuo como "soltero(a)", cambiamos los nombres de los "campos correspondientes a la filiación del enterrado" por la terminología correspondiente al archivo de bautismos (Apellido del Difunto, si es varón

por Apellido 1º, y por Apellido 2º si es hembra y, lo mismo, en el caso de los Nombres Propios correspondientes, por Nombre del Padre y Nombre de la Madre). Además, el campo de "Licencia" lo transformamos en Nombre 1º. En este campo, incluimos ZXY si el difunto era varón y ZXX si era hembra. Con ello, prácticamente en el 90 por ciento de los casos, caracterizamos a los difuntos. Nos quedaron sin embargo algunos casos, aquellos entierros de mujeres en que ponía "la mujer de…", casos que, en su mayor parte, se resolvieron a través de mezclar los archivos de matrimonios y de entierros de mujeres, una vez hechos los cambios adecuados en los nombres de los campos del archivo de entierros. Obtuvimos así un archivo de entierros de "casados" que contenía, prácticamente, casi todos los entierros, pues los pocos que nos quedaron sin filiación se debió a que el párroco sólo los identificó por el "mote" y no por su nombre y apellido. Una vez llevada a cabo toda esta tarea, desde el archivo de bautismos importamos el archivo de entierros más el de matrimonios modificados, con lo que obtuvimos un archivo final de bautismos, matrimonios y entierros. Ordenándolo por apellidos encontramos 16 familias "iniciadas y terminadas" (4 de 1 hijo, 6 de 2 hijos, 4 de tres hijos y 2 de 4 hijos) que tuvieron en total 52 hijos, con lo que el número promedio de hijos por familia para este colectivo resultó ser de 3,25, como se ve mucho más próximo al hallado para el Campo de Cariñena de 3,54. En este último caso, el número de familias encontradas con 1 hijo representa sólo el 25 por ciento, valor mucho más próximo al antes citado para el Campo de Cariñena (21,85 por ciento). En adición a este argumento, como veremos después, si las dos familias de 5 hijos, iniciadas y no terminadas, que habíamos hallado hubieran sido del "tipo terminado", el número de hijos promedio hallados para las 18 familias implicadas hubiera sido de 3,44. Las dos familias encontradas que tuvieron cinco hijos dentro del periodo de observación tuvieron su último hijo en el año 1609 (febrero y mayo, respectivamente), lo que, unido al intervalo más probable entre nacimientos sucesivos, conduce a que aunque hubieran tenido después uno, o más hijos, no los hubiéramos podido encontrar.

Aunque no ha sido a través de la reconstrucción de familias, podemos aportar algún dato nuevo sobre el "número promedio de hijos por familia", en este caso, de familias en las que, realmente, vivían los hijos habidos. Una *survey* de los testamentos recogidos en los Protocolos de los Notarios de Torrellas entre los años 1564 y 1606, testamentos en los que aparecen los hijos vivos de los otorgantes, nos ha permitido encontrar el número de hijos que tenían 41 familias. De ellas, 1 tenía un solo hijo, 5 tenían dos hijos, 11 tenían 3 hijos, 15 tenían 4 hijos, 5 tenían 5 hijos, 2 tenían 6 hijos, 1 tenía 7 hijos y 1 tenía 9 hijos. En conjunto las familias en las que el padre testó tenían 157 hijos vivos en el momento del testamento, lo que conduce a que, en promedio, tenían 3,83 hijos por familia. Respecto a este dato no podemos decir que, dado el pequeño intervalo temporal en que aparecen (42 años), la probabilidad de que aparecieran más las familias con pocos hijos fuera elevada. Sin embargo sí que se podría hacer el reproche de que las familias implicadas eran, quizás, las "ricas" del

lugar. De cualquier modo, lo que sí resulta claro es que la cifra hallada, 3,83 hijos por familia, no se puede comparar con la antes obtenida para Torrellas de 3,25 hijos habidos por familia terminada, pues la primera da los hijos vivos de la familia y la segunda los hijos que le nacieron, de los que una cierta proporción no estaría viva cuando murió el progenitor que terminó la familia. El hecho de que la familia promedio tuviera casi 4 hijos vivos en el momento del testamento del padre indica sin embargo que, muy probablemente, estas familias generaron más de 4 hijos en promedio. Tanto el cociente entre las TBN y TBNU de Torrellas, como el obtenido por división del número total de bautismos, corregidos de la ocultación de los de niñas, por el de bodas, son mayores que 4 (4,42 y 4,19 hijos habidos por boda celebrada), lo que en cierto modo está de acuerdo con la afirmación anterior pero, al no disponer de datos directos sobre la mortalidad de niños en Torrellas, que nos permitiría determinar cuántos de los hijos habidos llegaban a una edad en la que la iglesia los consideraba "jóvenes" y los apuntaba en las actas sacramentales de entierros, sólo podemos añadir algunos datos indirectos al respecto.

Utilizando los valores de los intervalos entre nacimientos sucesivos de las familias iniciadas de Torrellas que tuvieron más de 1 hijo, se obtiene que de los 360 casos en que esto sucedió, en el 55,56 por ciento de ellas (200 casos) los hijos vivieron más de 2 años y que en el 33,06 por ciento vivieron entre un año y 2. Sólo el 11, 38 por ciento de los niños nacidos murió, probablemente, antes del año de edad. Disponemos de datos sobre la mortalidad de niños en estas edades y en esta época para la población de Zaragoza[24], de los que se deduce que, antes del año de edad, morían probablemente el 18,88 de los nacidos un año antes. El comportamiento de la población de Zaragoza no es quizás el mejor para compararlo con el de Torrellas, pues Zaragoza era una ciudad grande y tenía los inconvenientes ecológicos que genera una gran acumulación de personas, pero la cifra hallada para la mortalidad infantil resulta ser mucho mayor en Zaragoza que en Torrellas. Este dato concuerda a su vez con el de que, en Zaragoza, la tasa bruta de mortalidad de mayores era mucho mayor que la de Torrellas, 18,00 por mil habitantes en Zaragoza frente a 10,44 por mil en Torrellas[25]. Estas diferencias explicarían nuestra suposición de que el mayor crecimiento de las poblaciones de los moriscos se produjo quizás por el lado de una menor mortalidad, suposición que ya avancé en una publicación anterior sobre la población morisca del Ducado de Híjar[26].

Estos comentarios destacan la trascendencia que tiene la fecha inicial en que en las parroquias comenzaron a recogerse de forma sistemática las Actas

24. M.C. Ansón Calvo, *Demografía y sociedad urbana en la Zaragoza del siglo XVII,* p. 124.

25. M.C. Ansón Calvo, «Un ejemplo de demografía diferencial en Aragón», p. 58.

26. M.C. Ansón Calvo y S. Gómez, «Repercusiones demográfico-económicas de la expulsión de los moriscos en el Ducado de Híjar», pp. 87-88.

Sacramentales, necesarias para poder reconstruir familias y obtener datos fidedignos de los comportamientos demográficos de poblaciones de moriscos, ya que la situación real es muy complicada por el hecho de que las anotaciones de actos parroquiales referentes a moriscos terminan abruptamente en el año 1610.

Edad más probable de casamiento de las moriscas de Torrellas

Con el intervalo temporal de 15 años (2 incompletos), intervalo en el que disponemos de datos de bautismos y de entierros, sólo sería posible, en principio, obtener, en el mejor de los casos, datos de edad de casamiento de las moriscas de Torrellas inferiores a 15 años. De cualquier modo, aunque se hallara algún caso, éste no sería significativo al respecto, pues el número de casos encontrados sería muy pequeño. Sin embargo, a fin de comprobar estas afirmaciones, hicimos una búsqueda en un archivo conjunto de mujeres y de novias y no encontramos ningún caso en el que alguna de las nacidas en los años 1596 y 1597 se casase antes de la expulsión en agosto de 1610.

Aznar Cardona relata: "que se casaban a los 11 y 12 años y su fuerte atracción al pecado de la carne", "engendraban como conejas teniendo sus casas bullendo de hijos como hormigueros, a los que no podían alimentar"[27]. Casey, citado por Domínguez Ortiz y Vincent[28], mediante reconstrucción de familias, obtiene como edad media de casamiento en un parroquia del Reino de Valencia, Pedralba, 18 años para las moriscas y 20 para las cristianas viejas. Vincent, por su parte[29], a partir de los recuentos de moriscos de Córdoba en 1572 y de Extremadura en 1594, establece la edad aproximada de matrimonio de las moriscas en una media de 18 a 19 años, tras un sondeo de 291 casos y empleando un método que se basa en restar de la edad de la mujer casada la edad de su primer hijo (¿el hijo más pequeño?) aumentada en un año por el intervalo entre la boda y el nacimiento de este hijo.

El mismo Vincent[30] utilizando 210 declaraciones ante la Inquisición de mujeres moriscas de Carlet, de ellas 164 casadas (78,10 por ciento del total), de las que la más joven tenía 11 años de edad, llega a la conclusión de que el matrimonio de las moriscas es precoz, generalizadamente. En la tabla 1 de su trabajo presenta los datos de Carlet referentes a las mujeres casadas y solteras

27. P. Aznar Cardona, *Expulsión justificada de los moriscos españoles,* Huesca, 1612, vol. II, pp. 35 y 53.
28. A. Domínguez Ortiz y B. Vincent, *Historia de los moriscos: Vida y tragedia de una minoría,* Madrid, 1978, p. 85.
29. *Ibídem*., p. 84.
30. B. Vincent, «Eléments de Démographie Morisque», *La Corona de Aragón y el Mediterráneo, Siglos XV-XVI,* Zaragoza, 1997, p. 152.

hasta los 25 años de edad de las declarantes (93 casos en total, 48 de casadas y 45 de solteras). Trabajando los datos de la tabla citada de Vincent obtuvimos la figura 3, que refleja la distribución, en función de los años, de los datos de edades de moriscas de Carlet[31].

Esta gráfica contiene las "mejores representaciones poli-nómicas de los datos", de las que se podría decir que conducen a una edad de 18,50 años como "mejor edad en que los números de solteras igualan a los de casadas". Ahora bien, este resultado es una consecuencia de que se omiten, o no las había, casadas de edades superiores a 25 años, lo que le da cierto peso a las edades de casadas inferiores a los 20 años. De las curvas de la figura 3 lo que sí resulta claro es que solteras con edades superiores a 20 años prácticamente no aparecen, pero el peso de las casadas de más de 25 años no se puede saber cuál es. Si los datos de edades de casadas superiores a 25 años hubieran aparecido, la curva de casadas quizás se hubiera desplazado a la derecha y "el corte" con la curva de solteras podría haber aparecido en 19 años, o en quizá más.

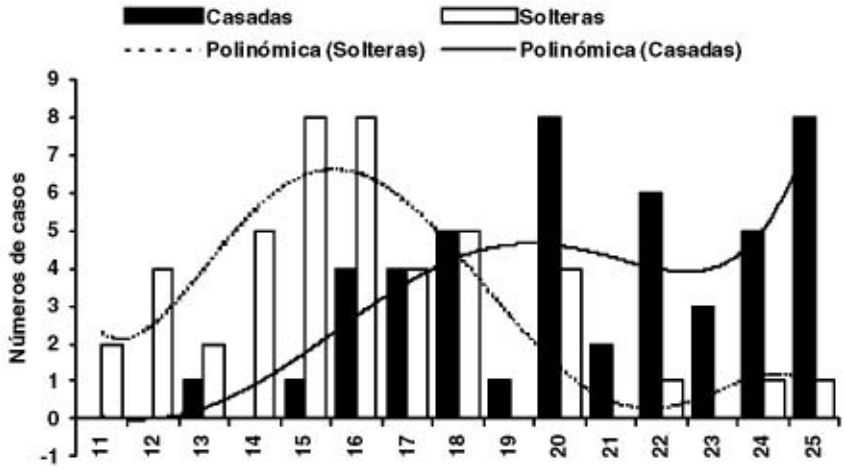

Figura 3. Distribución por edades de mujeres moriscas, casadas y solteras, en Carlet.

Por otro lado, a través de los procesos inquisitoriales de aragoneses de los años 1579 a 1609 (A.H.N.: Legajos 988, 989, 990 y 991) que hemos estudiado, encontramos las edades de 85 mujeres casadas encausadas, edades que se

31. *Ibídem.*

distribuyen desde los 16 a los 70 años, aunque mayores de 50 años sólo aparecen 2, una de 54 años y otra de 70 años. La figura 4 pone de manifiesto la distribución por edades de los datos encontrados.

La primera precisión que hay que hacer en relación con ellos es que la aparición de 13 casos de casadas de 30 años y otras 13 de 40 años indica, muy probablemente, que corresponden a moriscas cuya capacidad de manifestar su verdadera edad era muy limitada y que, en relación con este aspecto de su filiación, sólo conocían aproximadamente su edad. Ciertamente, entre las edades de 30 años (13 casos) y las de 40 años (13 casos), aparecen 12 casos en que se recogen las edades con mucha más precisión pero, muy probablemente, sucedió realmente lo que acabamos de indicar en los casos de las que decían ser de 30 y 40 años justos.

Hasta los 29 años, se recogen en esta encuesta 39 casos (45,88 por ciento del total). De los 30 a los 49 años aparecen 40 casos (47,06 por ciento del total) y de los 50 en adelante 6 casos (7,06 por ciento del total). La edad promedio de las 85 moriscas casadas encontradas resulta ser de 31,87 años, la de las 39 halladas de menos de 30 años, de 24,62 años, la de las 40 que tenían edades entre 30 y 49 años de 35,63 y la de las 6, de edades entre 50 y 70 años, de 54 años. Eliminando los seis casos de más de 50 años, resulta una edad promedio para las 79 moriscas casadas así encontradas de 30,19 años, es decir, un valor no mucho menor que el que se obtiene con las edades de las 85 moriscas casadas encontradas. Por otro lado, moriscas solteras en las que constase su edad hemos encontrado sólo un caso, aunque en otras 11, al no constar el nombre del marido, hemos supuesto que eran solteras. Estas 12 "solteras", ninguna de edad superior a los 28 años, conducen a una edad promedio de 18,17 años.

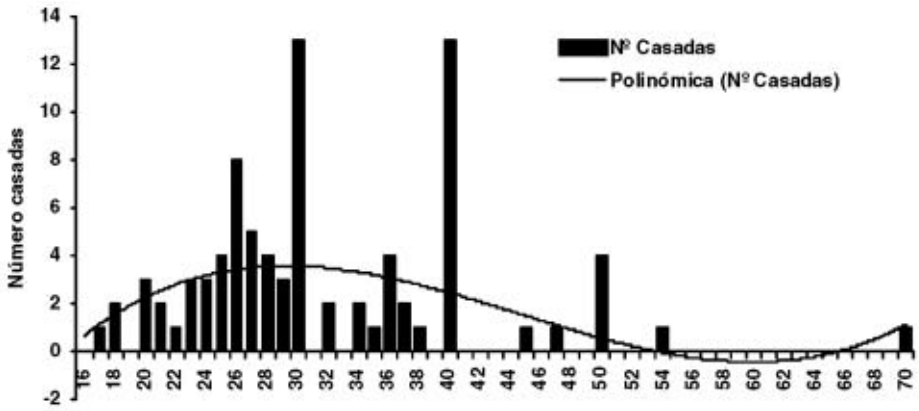

Figura 4. Número de casados en función de la edad.

Con estos datos no es posible obtener mejores aproximaciones al valor de lo que buscamos. Los datos de Carlet[32] conducen a una edad promedio de las casadas de 19,45 años y los que acabamos de reseñar a otra de 31,87, como se ve, muy diferente de la anterior. Ninguna de las dos puede permitir un cálculo de "la edad más probable de casamiento de las moriscas", pero la últimamente reseñada no está a favor, ni mucho menos, de la idea de que las moriscas se casaban "a edades muy tempranas". Ahora bien, todos los datos encontrados no forman un "censo de población" y, además, los datos de los censos que son útiles para calcular la "singulate mean age at marriage, o SMAM"[33] son los correspondientes a las cohortes de solteras en el caso de las mujeres y, de estas, hemos hallado muy pocas para que los valores de sus edades sean útiles para cálculos más elaborados.

Parece, pues, que los únicos datos que podrían aportar algo al problema de si la "elevada tasa de crecimiento de las poblaciones de los moriscos provenía de la temprana edad de casamiento de las moriscas", son los datos parroquiales de bautismos y de casamientos de las moriscas implicadas. A este respecto existen los datos de Maíso y Blasco[34]. Con sólo 7 moriscas del lugar de Fréscano cifran la edad promedio de casamiento en 18,13 años. Los datos de bautismos y matrimonios que manejan estos autores se extienden desde el año 1583 al año 1609 (27 años). Ciertamente, en este intervalo temporal podrían haber hallado que se casa alguna morisca de 26 años pero, dado el muy pequeño tamaño de la población del pueblo (450 habitantes), la probabilidad de que alguna de las aproximadamente 7 niñas nacidas en el año 1583, llegase a casarse en una de las 5 bodas celebradas en el año 1609, es muy pequeña y está claro que la probabilidad de encontrar novias de menos años crece al disminuir la edad de casamiento. Así pues, el promedio encontrado es muy circunstancial y, dependiendo de causas aleatorias, podría ser mayor o menor. De cualquier modo, el valor coincide bien con el antes citado de Casey para las moriscas de Pedralba (18 años), con el ya citado de Domínguez Ortiz y Vincent (entre 18 y 19 años), con el que antes hemos aproximado de los datos de Vincent para Carlet (18,50 años), con el obtenido como promedio de las edades de las 12 moriscas solteras halladas en las Relaciones de Causas Inquisitoriales de Aragon (18,17 años) y con el que da Pla Alberola[35] de 18,08 años para Turis en Valencia. A pesar de que son "unas edades más probables de casamiento" que proceden de fuentes diversas obtenidas, además, por distintos métodos, las

32. *Ibídem.*

33. V. Pérez Moreda y D.S. Reher, «Mecanismos demográficos y oscilaciones a largo plazo de la población europea (1200-1850)», *Revista de Historia Económica*, año IV, 3 (1986), pp. 467-490.

34. J. Maíso González y R.M. Blasco Martínez, *Fréscano, 1583-1655. Una población morisca a través de los registros parroquiales*, Zaragoza, 1980-1981, p. 66.

35. P.J. Pla Alberola, «Familia y matrimonio en la Valencia moderna. Apuntes para su estudio (Siglos XV-XIX)», en *La Familia en la España Mediterránea*, Barcelona, 1987, p. 125.

podríamos promediar, operación que conduciría a una edad más probable de casamiento de 18,26 años.

Como comparación, el valor obtenido para la población del Campo de Cariñena, formada por más de 6.111 cristianos viejos y cuyos comportamientos estamos comparando sistemáticamente con los de la de Torrellas, es de 22,6 años[36]. Este dato se obtuvo como promedio de las edades de casamiento de 658 mujeres, edades que se distribuyen formando prácticamente una gausiana. Es decir, se podría considerar que las moriscas se casaban, en promedio, 4,3 años antes que las "cristianas viejas" lo cual, si en el caso de las moriscas casadas los intervalos promedio entre nacimientos sucesivos tras el primer hijo eran, como es de presumir, no muy diferentes a los hallados para las "cristianas viejas" (31,6 meses en el Campo de Cariñena), podría llevarles a tener un "número promedio de hijos por familia" superior en un hijo (5,42 hijos) respecto al de las familias "de cristianos viejos" del Campo de Cariñena (4,42 hijos por familia).

Intervalos boda-nacimiento del primer hijo y entre nacimientos sucesivos

Las 135 familias para las que se conoce la fecha de iniciación permiten hallar un "valor promedio" para el intervalo entre la boda y el nacimiento del primer hijo y, sobre todo, una visión sobre la distribución temporal de este intervalo. La figura 5 representa la distribución temporal de los datos correspondientes a las 135 familias iniciadas para los que se dispone de este dato en Torrellas (1596 a 1610) y de 134 datos de familias igualmente iniciadas de un lugar del Campo de Cariñena, Aguarón (1620 a 1650), para las que, igualmente, se dispone del mismo tipo de dato. Para realizar la comparación se ha elegido Aguarón en vez de "todo el Campo de Cariñena" pues, de este modo, se comparan los comportamientos de números de datos y entidades poblacionales muy semejantes, situación que no se hubiera dado utilizando los del Campo de Cariñena.

Las distribuciones temporales de los datos recogidos en estos dos casos son muy semejantes y conducen a acumulaciones de intervalos boda-nacimiento del primer hijo prácticamente iguales, como ponen cualitativamente de manifiesto "las formas" de las líneas de tendencia polinómicas (de grado 5 en ambos casos). Cuantitativamente, en el caso de los datos de Aguarón, el 41,04 por ciento de los nacimientos se produjeron en un intervalo de 7 a 12 meses tras la boda, mientras que en el caso de Torrellas lo hicieron en el 30,08 por ciento. Esto indica que en ambos casos entre el 30 y el 40 por ciento de las parejas que se casaron tuvo su primer hijo en un intervalo temporal marcado por la fisiología. Contando con que el número de casos analizado es pequeño en ambos lugares, lo cier-

36. M.C. Ansón Calvo, «Un ejemplo de demografía diferencial en Aragón», p. 58.

to es que los casamientos de mujeres embarazadas, si se entienden por tales aquellas que tuvieron su primer hijo en el intervalo de 1 a 6 meses tras la boda, suponiendo que "en todos los casos" fueron nacimientos viables y no abortos prematuros, representan el 2,99 por ciento de los bautismos en el caso de Aguarón y el 6,02 por ciento en el de Torrellas, dato que parece interesante señalar.

En la figura 5 aparecen los valores de R^2 (cuadrado del coeficiente de correlación) de las dos representaciones polinómicas de los datos. Estos valores son parecidos aunque indican que la representación de los datos de Torrellas es, podríamos decir, "mejor" desde el punto de vista estadístico, sin olvidar que, ambas, son mediocres. El pequeño número de datos empleados en los dos casos es quizás la causa de este resultado.

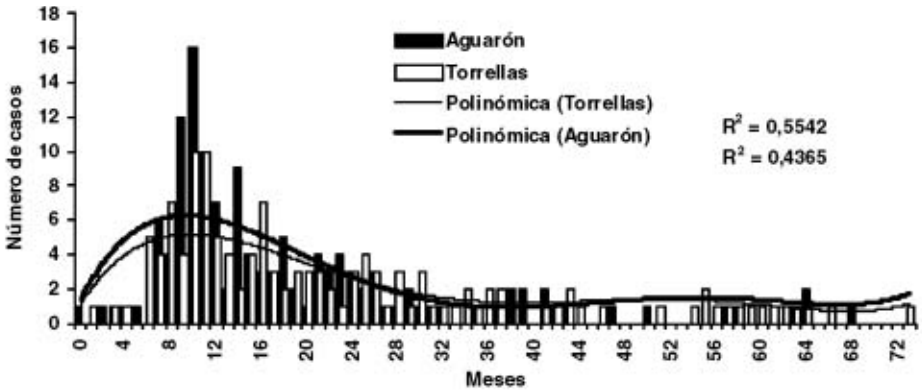

Figura 5. Intervalo, en meses, entre la boda y el nacimiento del primer hijo. Aguarón (1620-1650) y Torrellas (1596-1610).

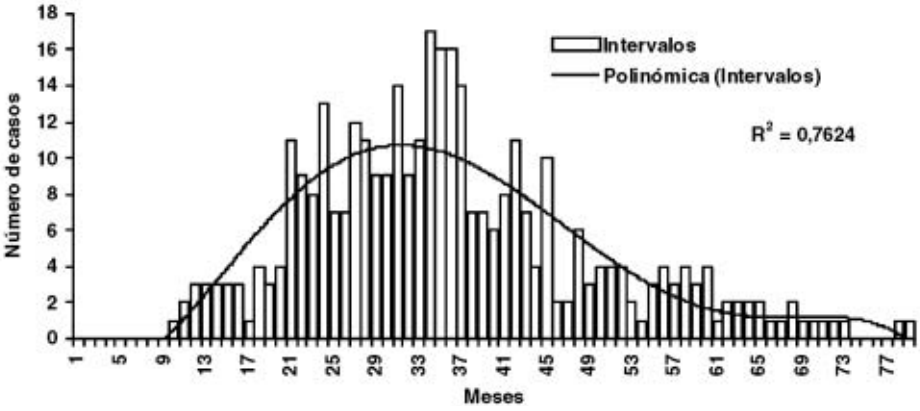

Figura 6. Intervalos entre nacimientos sucesivos en Torrellas para todas las familias con más de un hijo 1596-1610.

Utilizando todos los casos de bautismos de hijos de familias, iniciadas o no, que tuvieron más de un hijo (579 hijos de 211 familias) es posible hallar 361 datos de intervalos temporales entre nacimientos sucesivos en el pueblo de Torrellas para los años 1596 a 1610, datos que hemos representado en la figura 6. Los 361 valores de intervalos entre nacimientos sucesivos conducen a un valor promedio de 36,84±16,46, es decir, a un intervalo promedio de 3,07 años. Si en vez de los 361 datos procedentes de "todos" los bautismos no primerizos encontrados, consideramos sólo los 350 cuyos valores estaban entre 0 y 72 meses, el promedio se reduce a 35,07 meses. Los valores de estos promedios no tienen mayor importancia en sí mismos, pues responden a los intervalos normales entre nacimientos sucesivos en las familias de la época, pero sí que tienen valor para determinar hasta qué punto las familias moriscas y las cristianas viejas eran diferentes en sus comportamientos sobre amamantar a los hijos pequeños, toda vez que, por lo general, esta práctica acababa cuando a los niños les crecían los dientes, es decir, hacia los dos años de edad. Es interesante en este punto recordar el comentario de Mosen Yerga al hablar de la expulsión de los moriscos de Torrellas, pues denomina "niños de teta" a los de "dos años abajo".

En el tantas veces citado Campo de Cariñena, entre los años 1600 y 1650, para 3.439 casos de intervalos entre nacimientos sucesivos (también de valores de 0 a 72 meses), correspondientes a los ocho pueblos del mismo, se obtiene un valor promedio de 30,45 meses, promedio que sube a 31,57 meses si se toman los 3.581 casos encontrados[37]. En Torrellas, el número de intervalos superiores a 72 meses es un 3,05 por ciento del total, mientras que en el Campo de Cariñena es del 3,97 por ciento. En función de que en Torrellas se promedian "todos" los nacimientos múltiples encontrados, mientras que en el Campo de Cariñena sólo se promedian los correspondientes a familias terminadas y que, además, el Campo de Cariñena suministra diez veces más datos que Torrellas, no es evidente que la comparación de los casos de Torrellas y del Campo de Cariñena sea totalmente irreprochable. Sin embargo, obviando este inconveniente, por otra parte menor, la única conclusión posible es que ambas comunidades tenían en estos aspectos comportamientos muy parecidos aunque, en el mejor de los casos, podríamos concluir que las moriscas amamantaban durante algo más tiempo a sus hijos que las cristianas viejas. Este resultado no apoya pues la conclusión de que los matrimonios de moriscos fueran más prolíficos que los de cristianos viejos, supuestas esperanzas de vida y edades de climaterio iguales para las mujeres de ambos colectivos.

37. M.C. Ansón Calvo, «Un ejemplo de demografía diferencial en Aragón», p. 58.

Diferencias en comportamientos sociales

Natalidades, nupcialidades y mortalidades estacionales

Las figuras 7, 8 y 9 recogen las representaciones gráficas de los números mensuales de matrimonios, bautismos y entierros de mayores de los colectivos poblacionales de Torrellas y Campo de Cariñena.

De la figura 7 se deduce que los comportamientos sociales frente al matrimonio de las dos comunidades, Torrellas (moriscos) y Campo de Cariñena (cristianos viejos), eran, desde el punto de vista religioso, prácticamente iguales. Disminuciones drásticas de matrimonios en las Pascuas (marzo y abril, Pascua de Resurrección, y diciembre, Pascua de Navidad), aumentos en enero, febrero y mayo (tras las Pascuas) y, después, disminuciones acusadas en los meses de julio y agosto (recogida de las cosechas de cereales). Ahora bien, entre ambos colectivos se observa una diferencia marcada en los meses de septiembre y octubre: muchas bodas en Torrellas en septiembre (tras las cosechas de grano) y muy pocas en Cariñena, que en cambio aumentarán en noviembre. Sin duda la recogida de la vid en el Campo de Cariñena, prácticamente nula en Torrellas, puede ser la responsable de estas diferencias.

Si a finales del siglo XVI no se cultivaba la vid en Torrellas por motivos climáticos o por motivos religiosos musulmanes, es una cuestión a debatir, pero lo cierto es que, en el siglo XVIII[38], en un pueblo de "sólo moriscos" muy próximo a Torrellas, Santa Cruz de Moncayo, se cultivaba la vid y se producía vino. En Torrellas no y como una prueba de ello podemos señalar que en documentos de la época, como el Libro del Justicia de Torrellas y los Protocolos de los notarios que recogen la documentación generada por los moriscos de esa comunidad (Libro del Justicia de Torrellas, A.M.T y Protocolos Notariales de A.Not Ta), no aparecen noticias sobre su cultivo. Ciertamente, el cultivo de la vid exige un tipo adecuado de terreno de secano y Torrellas era un pueblo fundamentalmente de regadío (3,78 Ha de regadío por 1 de secano frente a 2,72 por 1 en Santa Cruz de Moncayo)[39]. Quizás los repobladores cristianos que llegaron a partir del año 1611 a Santa Cruz de Moncayo conocían mejor el cultivo de la vid que los que llegaron a Torrellas, del mismo modo que conocían mejor el cultivo del trigo pues, a finales del siglo XVIII, en Santa Cruz de Moncayo se producían 2,6 cahíces de trigo por habitante mientras que en Torrellas se producían sólo 1,6[40].

38. M.C. Ansón Calvo, *Tarazona en la época de la Ilustración,* Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1977, pp. 84-86.

39. *Ibídem*, p. 52.

40. *Ibídem.*

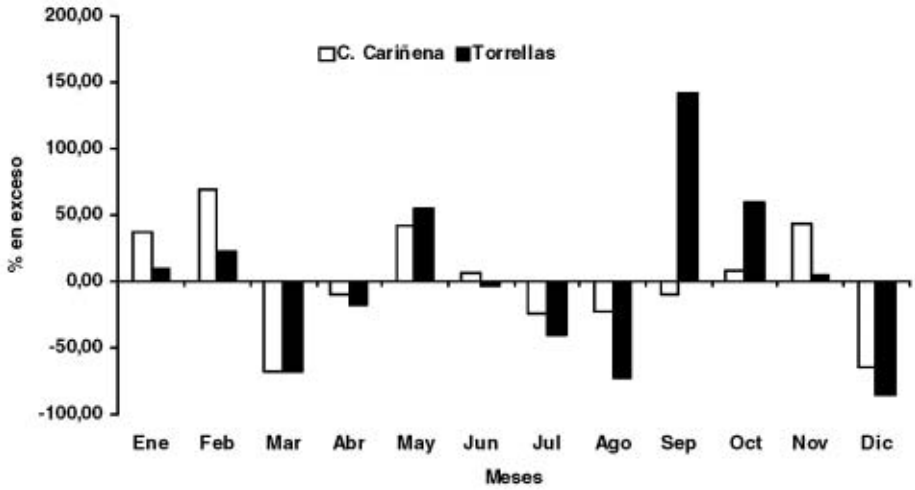

Figura 7. Número mensual de matrimonios (en % sobre el promedio) de Torrellas y del Campo de Cariñena.

Los datos mensuales de bautismos que aparecen en la figura 8 ponen de manifiesto que durante los meses de enero, febrero y marzo (por exceso) y agosto, septiembre y diciembre (por defecto), la comunidad morisca de Torrellas y la cristiana vieja del Campo de Cariñena tenían comportamientos claramente análogos. En los meses de abril, junio y noviembre los tenían cualitativamente también análogos, excesos de nacimientos sobre el promedio en abril y defectos sobre el promedio en junio y noviembre, pero cuantitativamente diferentes y en los meses de mayo, julio y octubre los tenían contrapuestos, pues mientras en mayo en Torrellas nacían niños en exceso sobre el promedio mensual, en el Campo de Cariñena lo hacían por defecto, aunque en pequeña medida. En el mes de julio la situación es la contraria, muchos menos nacimientos que el promedio en el Campo de Cariñena y unos pocos más en Torrellas. Por su parte, en octubre, los nacimientos (bautismos) en Torrellas eran apreciablemente menos que el promedio, mientras que en el Campo de Cariñena eran, en muy pequeña medida, mayores que el promedio. En Torrellas, los excesos de bodas sobre el promedio en septiembre y octubre quizás se refleje en los excesos de bautizos de abril y mayo y el defecto de bautizos observado en noviembre quizás dependa del defecto de bodas en marzo. No podemos aportar otra explicación a lo hallado en el mes de julio que, quizás, una basada en los tipos de cultivos prioritarios en cada zona. Así, en el Campo de Cariñena, zona prioritariamente de secano, con una fuerte dedicación al cultivo de la vid, se producen muy pocos matrimonios en septiembre y octubre, con la consiguiente aparición 9-10 meses después (mayo y junio) de muy pocos niños para sumar a los que habitualmente generaban las familias ya establecidas.

Por el contrario, en Torrellas, zona prioritariamente de regadío y sin cultivo de vid, no sucede tal cosa, especialmente en septiembre, lo que podría explicar muchas de las diferencias encontradas en este aspecto de la natalidad, en función de las necesidades que cada comunidad tenía de la fuerza de trabajo femenina como ayuda en las tareas agrarias.

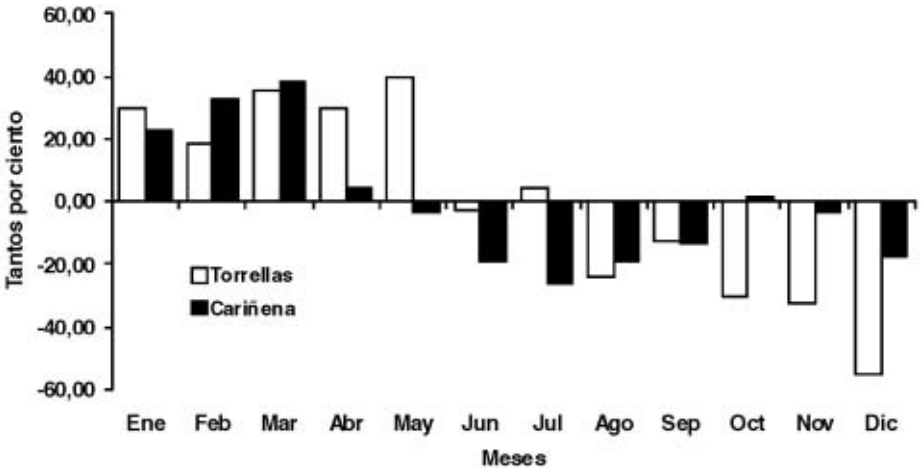

Figura 8. Tantos por ciento de bautismo mensuales respecto a la media de Torrellas y de Cariñena.

De la figura 9, por otra parte, se deduce que la mortalidad de mayores en el Campo de Cariñena estaba por encima del promedio en otoño e invierno (hasta enero) y por debajo del mismo en primavera y verano. Sin embargo, en Torrellas estaba por encima del promedio en enero, febrero y primavera hasta mayo y por debajo en el verano (salvo agosto) y, también, en otoño e invierno (diciembre, por ejemplo, es un mes de muy baja mortalidad). En principio se podría pensar que Torrellas, situado en el Somontano del Moncayo, tuviera un clima más frío que Cariñena y que, por ello, los meses de noviembre y diciembre podrían haber traído consigo mortalidades elevadas, sin embargo, parece que lo ocurrido es justamente lo opuesto. Por el contrario, la primavera parece como si fuera muy fría en Torrellas y mucho menos en el Campo de Cariñena. Así, todo parece llevarnos a deducir que ambas colectividades presentaban resistencias muy diferentes ante contagios de los virus habituales y, por ende, ante la muerte. Hay sin embargo una consideración que quizás conviene señalar. El Campo de Cariñena es una tierra de pan y vino, de secano, cosechas que, si no son nulas, proporcionan el sustento básico a la población para el año siguiente. Por el contrario, Torrellas tenía en la época y, también en

el siglo XVIII, una agricultura mayoritariamente de huerta, de alimentos perecederos, por lo que las épocas de hambre, de haberlas, podrían estar en una estación distinta que las del Campo de Cariñena y, esto, que es diferente en distintos años, quizás pueda ser la causa de lo encontrado en Torrellas en el periodo temporal analizado.

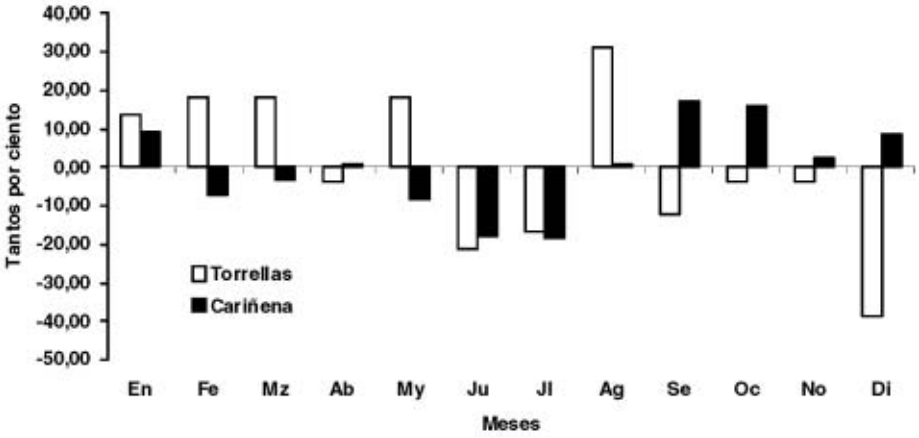

Figura 9. Excesos mensuales de entierros de mayores sobre el promedio de Torrellas y de Cariñena.

CONCLUSIONES

Tabla 2. Constantes demográficas de las poblaciones de Torrellas y Campo de Cariñena.

MES	TORRELLAS	TORRELLAS C.	CAMP. CARIÑ.**
Tasa Bruta de Natalidad	32,43	35,87	37,00
Tasa Bruta de Nupcialidad	7,33		9,35
Tasa Bruta de Mortalidad*	10,44		19,00
Relación varón/hembra en el Bautismo	1,32		1,06
Número de hijos por boda celebrada	3,79	4,19	3,91
Número promedio de hijos/familia	–		4,42
Intervalo nac. hijo 1º	10-11 mes.		9-10 mes.
Intervalo nac. sucesivos	3,07 años		2,63 años
SMAM	–		22,6 años

* Mortalidad sólo de mayores.
** Proceden de M.C. ANSÓN CALVO, «Un ejemplo de demografía diferencial en Aragón», p. 58.

En la tabla 2 se recogen los valores de las "constantes demográficas" que hemos podido calcular para las poblaciones de Torrellas y Campo de Cariñena, a fin de posibilitar una comparación entre los comportamientos demográficos de ambas comunidades y, si es posible, encontrar una explicación al hecho de que los moriscos, durante los cinco años finales del siglo XV, todo el siglo XVI y los nueve primeros años del XVII tuvieron, en especial cuando habitaban en lugares de "sólo moriscos", un crecimiento anual sostenido de su población mucho mayor que el las poblaciones de "cristianos viejos". Como es lógico, será la concatenación de la natalidad, la nupcialidad y la mortalidad, representadas por sus correspondientes Tasas Brutas (Tasa Bruta de Natalidad (TBN), Tasa Bruta de Nupcialidad (TBNU) y Tasa Bruta de Mortalidad (TBM), las que modularán, o deberán modular, este hecho.

Si para la población de Torrellas se calculan las TBN, TBNU y TBM(M) "sin corrección alguna de los datos, se obtienen valores que, comparados con los del Campo de Cariñena, conducen al resultado de que la población de moriscos de Torrellas generaba, por mil habitantes, menos hijos (-14,09 por ciento), se casaba mucho menos (-27,56 por ciento) y sus mayores se morían menos (-81,99 por ciento). Las menores TBN y TBNU de los moriscos de Torrellas, en principio, están de acuerdo con el menor número promedio de hijos nacidos por boda celebrada, frente a los que se deducen para la población de "cristianos viejos" del Campo de Cariñena (-3,17 por ciento). Sin embargo, a la vista de los fuertes desequilibrios en la natalidad y la nupcialidad que hay entre ambas colectividades, lo hallado en este último aspecto de la cuestión parece que debiera haber sido mayor. En Torrellas no hemos encontrado datos sobre entierros de niños, cosa que sí hemos hallado, parcialmente al menos, en el Campo de Cariñena. Su hallazgo nos hubiera permitido calcular una Tasa Bruta de Mortalidad Total para relacionarla con la Tasa Bruta de Natalidad y calcular una Tasa Anual de Crecimiento de la Población, como hicimos en el caso del Campo de Cariñena[41]. Esta tasa, una simple diferencia entre las TBN y TBM(T), es en el Campo de Cariñena de 7,20 por mil habitantes nuevos que, año a año, van apareciendo en su población. Como es lógico, dadas las diferentes mortalidades relativas según la edad (Tabla de Vida), llegan a la edad de casarse y generar nuevas familias sólo 2,0128 por cada pareja[42], cifra en la que no se ha tenido en cuenta los efectos de la emigración hacia Zaragoza y el celibato definitivo que, en la época, llegó a ser elevado, por la gran cantidad de fundaciones de conventos nuevos y del aumento de las cifras de religiosos en general[43]. Si se hubieran tenido en cuenta estos efectos, el crecimiento sería menor, estando más próximo al citado ante-

41. M.C. Ansón Calvo, «Un ejemplo de demografía diferencial en Aragón», p. 60.

42. *Ibídem.*

43. M.C. Ansón Calvo, «Geografía y Demografía Eclesial de España en la Edad Moderna», *XIX Congreso de la Asociación de Archiveros de la Iglesia. La Laguna, septiembre 2003* (en prensa).

riormente para las poblaciones de "cristianos viejos" (2,69 por mil anual en promedio). Ahora bien, como ya hemos comentado, la falta de una Tasa Bruta de Mortalidad de Niños (o de algún dato que nos permitiera aproximarla) en el caso de Torrellas nos impide su cálculo para su población, pero en relación con esta cuestión puede ser interesante aportar algún argumento adicional.

Anteriormente hemos señalado que no podemos calcular una SMAM para los casamientos de las mujeres de Torrellas, pero, suponiendo que fuera igual que la que parece hallarse para poblaciones de moriscas de la época en otros lugares (18,26 años), los intervalos entre boda y nacimiento del primer hijo y entre nacimientos sucesivos (0,875 y 3,07 años, respectivamente) harían que una mujer morisca promedio tuviera el octavo hijo a la edad de 40,63 años. Casarse muy pronto exige que las novias debieran ser, al hacerlo, fértiles. Ahora bien, ser fértiles pronto conlleva, por lo general, a edades de climaterio tempranas, y ésta es una buena razón para suponer que, difícilmente, una morisca promedio pudiera tener más de nueve hijos en total. El climaterio de las mujeres actualmente se produce, en forma variable, entre los 45 y 55 años, pero ya a los 40 años comienzan los trastornos de un estadio pre-menopáusico[44]. Un cálculo simple basado en la disminución del número de mujeres al ir haciéndose viejas, empleando los datos de la Tabla de Vida de la Parroquia de San Pablo de Zaragoza[45], nos lleva a que, tras ocho bautismos sucesivos, más uno inmediatamente posterior a la boda, "una morisca promedio" de Torrellas sólo podría "gestar" 4,61 hijos hasta llegar a la edad de 44 años, edad a la que muy probablemente comenzaría su menopausia. Este valor es prácticamente el mismo que el que se obtiene para una cristiana vieja promedio en el Campo de Cariñena[46], capaz, hasta sus 47 años, de "poner en el mundo" 4,62 hijos. Este cálculo lo hicimos empleando, igualmente, los datos de la Tabla de Vida de Zaragoza antes citada. Lo cierto es que el hijo de más que a la "morisca promedio" le hubiera permitido gestar su temprano casamiento, lo compensan, al final, los 0,44 años de más que las moriscas daban de mamar a sus hijos frente a las cristianas viejas. Desde este punto de vista, da la impresión de que la población morisca de Torrellas y la cristiana vieja del Campo de Cariñena "tenían comportamientos muy semejantes", que habían llegado al límite de su capacidad de generar hijos y que, si ambas hubieran tenido "la misma Tabla de Vida", su crecimiento poblacional hubiera tenido que ser muy parecido. Sin embargo, los datos antes aportados sobre el crecimiento anual sostenido de las poblaciones de moriscos y de las de cristianos viejos nos dicen que algo no debió ser "igual entre ellos" y la razón fundamental de la discrepancia creemos que está en la "muy posiblemente mayor esperanza de vida de los moriscos frente a los

44. P. Farreras y C. Rozman, *Medicina interna*, 1985, tomo II, p. 697.

45. M.C. Ansón Calvo, *Demografía y sociedad urbana en la Zaragoza del siglo XVII,* p. 119.

46. M.C. Ansón Calvo, «Un ejemplo de demografía diferencial en Aragón», p. 59.

cristianos viejos". Un reflejo indirecto de ello es el menor valor de la Tasa Bruta de Mortalidad de Mayores de los moriscos de Torrellas frente a la de los cristianos viejos del Campo de Cariñena (tabla 2). En este sentido, sólo si se obtienen datos de mortalidad suficientemente representativos, si sistemáticamente aparecen para las comunidades moriscas Tasas Brutas de Mortalidad menores que las de las poblaciones de cristianos viejos, será posible comprobar esta hipótesis, hipótesis que ya avanzamos hace algunos años en otra publicación[47].

Los resultados obtenidos nos llevan a concluir que, a pesar de que el pequeño intervalo temporal para el que se recogieron los datos de bautismos, matrimonios y entierros de Torrellas convierten, a veces, las evaluaciones hechas a partir de ellos en poco representativas, que los dos tipos de comunidades, Torrellas (moriscos) y Campo de Cariñena (cristianos viejos), eran "*más semejantes que diferentes*". De hecho, únicamente las Tasas Brutas de Mortalidad de Mayores ("no niños") calculadas para ambas comunidades son lo bastante diferentes entre sí (-81,99 por ciento en Torrellas respecto al Campo de Cariñena) para obligarnos a admitir que, muy probablemente, eran realmente distintas.

Los valores de las respectivas Tasas Brutas de Natalidad, aunque distintas, no lo son tanto (-14,09 por ciento) y además creemos que en "dar lugar" a esta diferencia pudieron actuar comportamientos "particulares" en el caso de la comunidad morisca de Torrellas. De hecho, si se corrigen los valores de números anuales de bautismos de las niñas de Torrellas de la disimetría que revelan las relaciones niño/niña, el valor corregido de su TBN (35,87 por mil habitantes) es "mucho más parecido al hallado para el Campo de Cariñena" (-3,15 por ciento). Desde luego, el valor corregido de la TBN hallado así para la población morisca de Torrellas es muy semejante al valor habitual de esta magnitud hallado en general para las poblaciones de la época[48].

En el caso de las Tasas Brutas de Nupcialidad hemos encontrado una diferencia más marcada entre la correspondiente a la comunidad morisca de Torrellas frente a la de la cristiana vieja del Campo de Cariñena (-27,56 por ciento). Ahora bien, tal diferencia podría "explicarse" con razonamientos sencillos, basados en la menor cantidad relativa de moriscas solteras puestas en el mercado matrimonial, debido al menor número de "niñas nacidas" y, quizás también, en la situación anímica especial en que, seguramente, se encontraban los moriscos en las cercanías de la fecha de su"temida" expulsión.

En el trabajo «Mecanismos demográficos y oscilaciones a largo plazo de la población europea (1200-1850)»[49] sus autores realizan varias afirmaciones cuya aplicación es pertinente al caso de la demografía de las poblaciones de moriscos.

---

47. M.C. Ansón Calvo y S. Gómez, «Repercusiones demográfico-económicas de la expulsión de los moriscos en el Ducado de Híjar», pp. 87-88.

48. A. Domínguez Ortiz, *La sociedad española en el siglo XVII*, Madrid, 1967, pp. 93-96.

49. V. Pérez Moreda y D.S. Reher, «Mecanismos demográficos y oscilaciones», pp. 476-481.

Tras identificar España como "régimen de alta presión" en función del tipo de nupcialidad imperante, matrimonio relativamente precoz y prácticamente universal, del cual son paradigma, por otra parte, las poblaciones de moriscos, afirman, citando a Wrigley y Schofield, que "la influencia de la mortalidad sobre las tasas de crecimiento es, por lo común, mucho mayor en un sistema de *alta presión* que en otro de *baja presión*. Afirman también que, "en los sistemas de alta presión la nupcialidad, y en consecuencia la fecundidad, tienen escasas posibilidades de actuar generando un decisivo aumento de las tasas de crecimiento a largo plazo", cosa que es así precisamente "porque ya alcanzaban por lo común niveles próximos a los que permitía su máxima capacidad posible". Torrellas y el Campo de Cariñena se podrían tomar como ejemplo representativo y demostrativo de estas ideas, ya que sus mujeres hubieran llegado, en ambos casos, al mismo número promedio de hijos posibles al alcanzar el climaterio, a pesar de sus diferencias en las "edades más probables de acceso al matrimonio". Con ello, si el crecimiento de las poblaciones respectivas hubiera dependido, fundamentalmente, de la nupcialidad, el crecimiento de la población de Torrellas debiera haber sido menor que el de la población del Campo de Cariñena. Dado que sucedió todo lo contrario, la menor mortalidad de la población de Torrellas actuó y, al ser "por lo común mucho mayor la influencia de la mortalidad sobre las tasas de crecimiento", ésta resultó mayor en Torrellas que en el Campo de Cariñena, de hecho fue 5,60 veces mayor entre los años 1495 y 1646.

Finalmente, sería interesante indicar que los comportamientos diferenciales de ambas comunidades frente a la nupcialidad reflejan claramente que seguían las pautas de su condición de cristianos y las referentes a las prácticas relacionadas con la fecundidad y el cuidado de los niños (tiempo de lactancia, por ejemplo) también los asemejan bastante.

Resumen

Se han recogido las Actas Sacramentales de los años 1596 a 1610 del lugar de Torrellas, de población totalmente morisca, del Obispado de Tarazona en Aragón. Se han vertido en una "Base de Datos" mediante el programa comercial File Maker Pro versión 6. A través de las facilidades del programa se han obtenido las constantes demográficas, amén de otras informaciones, de su población (2.040 habitantes en el año 1610). Los resultados obtenidos se han comparado con los correspondientes a la población conjunta de varios lugares de "cristianos viejos", el Campo de Cariñena (6.111 habitantes en el año 1646). Todos los resultados del trabajo, unidos a otras informaciones procedentes de documentos y bibliografía, nos han permitido formular la hipótesis de que la causa fundamental que "hizo crecer mucho más" a lo largo del siglo XVI y comienzos del XVII la población de las comunidades moriscas, frente a las de los cristianos viejos fue, muy probablemente, la "menor mortalidad" de los moriscos.

Palabras clave: moriscos, demografía, Torrellas, actas sacramentales, mortalidad.

ABSTRACT

We have gathered the Actas Sacramentales of the year 1596 to 1610 of the place of Torrellas, a place with totally Moorish population, of Tarazona's Bishopric in Aragon. The data has been putted in a database by means of the commercial program File Maker Pro version 6. Due to the possibilities of this we have obtained the demographic constants and other information of its population (2040 inhabitants in 1610). The results have been compared with the equivalents to the joint population of several places of "old Christians": Cariñena's Field (6111 inhabitants in 1646). All the results of the work, joined other information proceeding from documents and bibliography, have allowed to formulate this hypothesis: the fundamental reason that "made grow much more" throughout the XVIth century and beginning of the XVIIth the population of the Moorish communities, with respect too those of the old Christians was, very probably, the "minor mortality" of the Moriscos.

Key words: moriscos, demography, Torrellas, actas sacramentales, mortality.

DE GRANADA A SEVILLA: ITINERARIO Y DESTINO DE LA MINORÍA MORISCA EN LA BÉTICA

*Michel Boeglin**

En el marco de la política confesional de la monarquía, la cuestión morisca fue percibida como una excepción dentro de la homogeneización religiosa de la Península. El sublevamiento de las Alpujarras, más allá de una rebelión contra la autoridad real, suponía un rechazo de los valores de la sociedad cristianovieja que no había logrado crear un espacio para la integración del grupo mudéjar. La deportación de los "granadinos", llevada a cabo en 1570, no hizo sino desplazar el problema con todas sus dimensiones, políticas, sociales, económicas y culturales, conduciendo a las comunidades esparcidas en el suelo de Castilla a reorganizarse y a reconstituir su organización social, en medio de un nuevo entorno necesariamente marcado por conflictos de convivencia con las poblaciones locales.

Aunque Sevilla fue a la hora de la expulsión masiva de 1609 el núcleo de población castellana que acogía en su seno el mayor número de moriscos, carecemos aún de estudios de conjunto de esta minoría en la Bética[1]. La desapa-

* Universidad Montpellier III.

1. A pesar de la muy amplia y rica bibliografía sobre la cuestión morisca en España, Sevilla carece aún de monografía sobre la comunidad asentada en la urbe hispalense, aunque se trata de la ciudad de Castilla que contaba el mayor número de cristianos nuevos de moros a finales del siglo XVI. Fuera de los datos contenidos en las obras generales relativas a la historia de la capital andaluza, uno de los primeros estudios generales sobre el grupo morisco en Sevilla fue el de R. Pike, «An urban minority: the moriscos of Seville», *International Journal of Middle East Studies*, 2 (1971), pp. 368-375, que proporcionaba numerosos datos sobre la demografía y la organización social de los moriscos en Sevilla, y el apartado dedicado a este grupo por la misma autora en *Aristócratas y comerciantes*: *la sociedad sevillana en el siglo XVI*, Barcelona, 1978 [1972 para la versión inglesa], pp. 167-181. Datos estadísticos en el momento de la expulsión pueden hallarse en M. Serrano y Sanz, «Nuevos datos sobre la expulsión de los moriscos andaluces», *Revista contemporánea*, tomo XC (1893), pp. 113-127. A.L. Cortés Peña abordó cuestiones relativas a la integración de la minoría morisca en Sevilla en su artículo «Una consecuencia del exilio: los moriscos granadinos en Sevilla», en E. Belenguer Cebrià (ed.), *Felipe II y el Mediterráneo*, Madrid, 1999, pp. 537-552. Para la política de asimilación planeada y llevada a cabo por la Inquisición y las autoridades en Sevilla, véase M. Boeglin, *L'Inquisition espagnole au lendemain du concile de Trente. Le tribunal du Saint-Office de Séville (1560-1700)*, Montpellier, 2003, pp. 233-279.

rición de parte de los fondos del Archivo Municipal de Sevilla y la dispersión de los legajos relativos a la presencia morisca en Sevilla entre el Archivo Histórico Nacional para el aspecto inquisitorial y el de Simancas para la deportación de los granadinos, para lo esencial, explican el débil interés otorgado a este grupo en la rica historiografía de los últimos años. Esto, cuando la peculiar situación de Sevilla en la segunda mitad del siglo XVI hizo de la capital de la Bética el polo de atracción para numerosos grupos sociales y minorías socioculturales.

Sevilla, por su configuración excepcional –frontera del Imperio, ciudad que acababa precisamente su extraordinario desarrollo cuando se produjo la deportación–, presenció la llegada de un importante contingente de moriscos al final del año 1570. Diez años más tarde, en 1580, en la ciudad hispalense se hallaba la comunidad más importante de cristianos nuevos del reino castellano. La capital de la Bética se convirtió así en uno de los puntos neurálgicos donde la cuestión morisca se expresó con toda su complejidad: el número de cristianos nuevos originarios de Granada pasó de unas 2.000 personas oficialmente contabilizadas en 1571 hasta llegar a más de 7.500 a la hora de la expulsión de 1609[2].

Nos encontramos con un grupo diseminado por la ciudad, concentrándose en las vecindades extramuros de Sevilla, extremadamente numeroso sin que las autoridades lograran o desearan vigilar la regularidad de esos asentamientos. Un importante dispositivo legal y sinodal pretendía controlar el devenir de la población y poner en marcha políticas para acelerar su asimilación a la sociedad cristiana. En las distintas disposiciones municipales, reales y sinodales, que se dictaron con motivo de la llegada de este nuevo contingente humano a Sevilla predominó, como en las demás ciudades castellanas, el aspecto represivo. El objetivo perseguido pretendía desarticular los núcleos de rebeldes y de creyentes que existían antes de la guerra de Granada y acabar con los rasgos distintivos de la identidad morisca. Ahora bien, la aplicación de dichas normas fue muy relativa, tanto por la falta de preparación del cabildo municipal como por la actitud ambigua de las autoridades con respecto a los miembros de la comunidad desplazada.

---

2. H. Lapeyre, *Géographie de l'Espagne morisque*, París, 1959, pp. 150-151. Sobre los moriscos en la Península, véase A. Domínguez Ortiz y B. Vincent, *Historia de los moriscos: vida y tragedia de una minoría*, Madrid, 1979 y M. de Epalza, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, 1992 y M. García Arenal, *Los moriscos*, Madrid, 1975. Sobre las comunidades moriscas en Castilla véase J. Aranda Doncel, *Los moriscos en tierras de Córdoba*, Córdoba, 1984; S. de Tapia Sánchez, *La comunidad morisca de Ávila*, Salamanca, 1991; A. García López, *Moriscos en tierras de Uceda y Guadalajara,* Madrid, 1992; J. Fernández Nieva, *Los moriscos en Extremadura, 1570-1614: Aspectos demográficos, socioeconómicos y religiosos*, Madrid, 1974, que completa oportunamente sobre ciertos puntos el artículo de M.A. Hernández Bermejo, R. Sánchez Rubio e I. Testón Nuñez, «Los moriscos en Extremadura, 1570-1613», *Studia historica. Historia Moderna*, XIII (1995), pp. 89-118.

Deportación y asentamiento en la Bética

La cuestión morisca en Sevilla ganó su dimensión compleja y trágica al final de la guerra de Granada con la llegada de un contingente extremadamente elevado de moriscos. Los pocos documentos que certifican una presencia morisca previa al levantamiento de las Alpujarras dejan suponer que si existía una comunidad en Sevilla, ésta era reducida. Muy probablemente, los descendientes de mudéjares originarios de Sevilla se habían integrado en la sociedad cristiana y los nuevos convertidos que preocupaban a las autoridades eran esencialmente de condición servil y, por lo general, naturales de Granada[3]. En 1545, en uno de los mayores autos de fe de la primera mitad del siglo XVI en que salieron 65 condenados, comparecieron 17 moriscos con ocho esposas suyas, pero las únicas informaciones sociológicas que constan en la relación del auto de fe es que uno era alfarero y cuatro de ellos esclavos, sin mencionarse su procedencia geográfica[4]. Pero en los años que siguieron hasta la deportación de las Alpujarras, los acusados por mahometismo ante el Santo Oficio sevillano solían ser granadinos y, en su mayoría, esclavos: como Martín, juzgado en 1554 por haberse pasado "*a Berbería y se tornó moro y de allí con otros moros hizo ciertas entradas en estas partes donde cautivaron y llevaron muchos cristianos*"[5]. Es más, un bando municipal que se dictó en Sevilla el 4 de noviembre de 1569 sobre "negros y negras y moriscos y moriscas que son esclavos y esclavas cautivas" confirma que la preocupación esencial de las autoridades se centraba en la población morisca de condición servil que, por lo general, era de origen granadino[6].

---

3. Cf. M.A. Ladero Quesada, *Los mudéjares en Castilla en tiempo de Isabel I*, Valladolid, 1969, pp. 17-21. Ver también los interesantes aportes de K. Wagner, *Regesto de documentos del Archivo de Protocolos de Sevilla referentes a judíos y moros*, Sevilla, 1978 y del mismo, «Un padrón desconocido de los mudéjares de Sevilla y la expulsión de 1502», *Al-Andalus*, 36 (1971). En la correspondencia administrativa del Santo Oficio sevillano, a partir de los años 1560, la proporción de *moriscos antiguos* entre los acusados es particularmente baja.

4. A.H.N. Inq., Lib. 785, f° 227. También pueden hallarse datos acerca de secuestros a moriscos en A.H.N. Inq., leg. 4683 en los años 1540-1545, poco acomodados y por lo general originarios de Arcos.

5. A.H.N. Inq., leg. 2942 exp. 21-1.

6. Archivo Municipal de Sevilla (A.M.S.) Sección XVI, Varios Antiguos, exp. 328 (46), f° 2: esta normativa pretendía prohibirles el acceso a bodegones y tabernas a los esclavos negros, mulatos y moriscos, para que no dilapidaran la hacienda de sus amos emborrachándose. Según Celestino López Martínez, seguido por historiadores posteriores, esta ordenanza municipal tenía un alcance más general destinado a mantener el orden público, lo cual demostraría la existencia de un importante grupo de moriscos asentado en Sevilla ya en aquellos años. Véase C. López Martínez, *Mudéjares y Moriscos sevillanos*, Sevilla, 1993 [1935], p. 68. Sin embargo, el objeto del documento son los esclavos y no los moriscos como grupo social específico y en ningún caso permite inferir un peso demográfico específico de los cristianos nuevos de moros en Sevilla antes de 1570. De hecho, estas prohibiciones tocantes a esclavos se dictaron en distintas ciudades castellanas en la segunda mitad del siglo XVI.

Al finalizar la guerra de las Alpujarras fue cuando empezaron a producirse deportaciones en número creciente hacia la llanura del Guadalquivir. Desde el mes de febrero de 1570, Felipe II autorizaba que los "moriscos de paz" procedentes de Granada, Guadix y Baza pudiesen salir hacia Castilla con sus mujeres, niños y pertenencias[7]. El 20 de mayo de 1570, don Juan de Austria ordenaba desplazar a veinte familias ya deportadas a Sevilla hacia la capital del condado de Priego, probablemente por motivos de seguridad, lo cual sugiere que ya se hallaba en la capital hispalense cierto número de moriscos granadinos[8]. Pero la llegada en masa a Sevilla de los cristianos nuevos de moros se produjo sólo unos cuantos meses más tarde, como en el resto de las ciudades castellanas.

El proyecto de diseminar a los moriscos a través de Castilla había sufrido demoras a causa de la situación en el teatro de operaciones de la Sierra de Granada; pero a medida que la victoria en la guerra comenzaba a inclinarse a favor del ejército al mando de don Juan de Austria, volvió a debatirse el proyecto de dispersión de los descendientes de los últimos mudéjares. El grueso de las operaciones de guerra había finalizado en junio de 1570 en el antiguo Reino de Granada. Los pocos focos de resistencia estaban aislados en zonas remotas y ya no constituían una amenaza para la salida del conflicto. Entonces fue cuando se organizaron los preparativos: el traslado debía realizarse a toda costa antes del invierno, que amenazaba ser inclemente. El 1° de noviembre llegaron las órdenes. Todo debía estar finalizado cuanto antes[9].

La operación había alcanzado tales proporciones que apenas los oficiales de la Corona tuvieron tiempo para avisar a las autoridades locales de la salida de Granada de estos grupos. Se supone que entre 55.000 y 60.000 moriscos fueron desplazados hacia las tierras castellanas antes de finales del mes de diciembre de 1570, con toda la prisa y confusión que puede imaginarse[10]. En Sevilla, el 29 de noviembre de 1570, atracaban 24 galeras en el Arenal con el principal y probablemente único grupo de moriscos deportados directamente hacia la ciudad[11]. Esta llegada repentina cogió desprevenidas a las autoridades locales: don San-

7. B. Vincent, «L'expulsion des morisques du Royaume de Grenade et leur répartition en Castille (1570-1571)», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, tomo VI (1970), pp. 211-246, 217.

8. Véase A.L. Cortés Peña, «Una consecuencia del exilio…», p. 539.

9. B. Vincent, «L'expulsion des…», pp. 214-215. Ver también del mismo, *Andalucía en la edad moderna: economía y sociedad*, Granada, 1985, pp. 230 y 242.

10. H. Lapeyre, *Géographie…*, p. 125 y A. Domínguez Ortiz, «Los moriscos granadinos antes de su definitiva expulsión», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, XII/XIII (1963-1964), pp. 113-128, 117.

11. A.G.S. Cám. Cast., leg. 2157, f° 81: el Conde de Priego al Rey, 15.12.1570. Véase el apéndice 1: La fecha del 27 de noviembre evocada dos semanas después por el asistente es errónea; otros documentos más fidedignos indican el 29 como fecha de la llegada (*ibídem* f° 82). Ningún documento posterior del fondo *Cámara de Castilla* o *Estado* del Archivo General de Simancas señala nuevos envíos masivos de deportados para Sevilla fuera de algunas reafectaciones a finales de los años 1570 de los moriscos que se encontraban en las zonas del litoral y en ciertos señoríos.

cho de Leiva, el capitán de las galeras, entregó su mercancía humana a las autoridades de Sevilla pero sin ser capaz de indicar el número de deportados ni tener en su poder despacho real alguno que señalase a qué estarían destinados.

A la espera del despacho de un correo real, el asistente de la ciudad, el conde de Priego, adoptó las primeras medidas cautelares que se imponían frente al estado pésimo en que se encontraba gran parte de los deportados. Éstos, según el magistrado, estaban

> "tan destrozados y pobres y robados y enfermos que fue gran compasión, y los que no lo venían, tan flacos y hambrientos que, visto que morían muchos y padecían tanta necesidad sin poder bastar las limosnas que se les dan de mala gana, me pareció, por ser tanta gente y tener tan mal aparejo, de remediarlo… poniendo los que se pudieren con amos y los enfermos a los hospitales, así por su sustentación y reparo como por entender que dividiéndolos serían más aprovechados, a lo menos los niños, para la instrucción de la fe"[12].

El efecto desastroso de la guerra y las privaciones sufridas, en una zona devastada por dos años de hostilidades, habían debilitado sensiblemente a la población granadina. Las condiciones de la travesía y el tratamiento usualmente reservado a los derrotados hicieron el resto.

Los mismos sevillanos observaban con desconfianza la llegada de estos vencidos muchas veces considerados como "rebeldes". Como lo indicaba la carta del magistrado, difícilmente se lograba recaudar limosna para asegurar el mantenimiento de los necesitados. Tentativas de oponerse violentamente a la instalación del grupo se dieron, señal del profundo odio manifestado para con esta población temida y sospechosa de alevosía. Frente a estos moriscos que habían aparecido tan repentinamente y que ensancharían las filas de miserables que poblaban las calles de la capital de la Bética, algunos sevillanos protestaron, acometieron a varios deportados y procuraron echarlos al Guadalquivir[13]. Tanto fue así que los padres jesuitas tuvieron que intervenir ante las autoridades para que defendieran a los moriscos, instalados en adelante en un hospital en Triana y protegidos de las exacciones de la plebe[14].

Con el fin de proporcionar el alojamiento de una parte –al menos– del contingente y a la espera de las disposiciones del Consejo de Castilla, las autoridades sevillanas decretaron, el mismo 29 de noviembre de 1570, las normas para su distribución entre los habitantes de Sevilla y de las zonas circundantes[15]. De entrada, los moriscos más sanos se colocaron bajo la tutela de un

12. A.G.S. Cám. Cast., leg. 2157, f° 81: el conde de Priego al rey, 15/12/1570.
13. M. de Roa, *Historia de la Provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús* (1553-1662), en A. Martín Pradas e I. Carrasco Gómez (eds.), Écija, 2005, p. 198.
14. A.G.S. Cám. Cast., leg. 2157, f° 81.
15. A.G.S. Cám. Cast., leg. 2157, f°82: Capítulo y orden del 29/11/1570.

posadero, a quien incumbía supervisarlos, hacerlos trabajar y velar por su conversión. Los anfitriones habían de ser vecinos de Sevilla y "abonados" es decir de buena moralidad. Los cristianos viejos elegidos tenían la obligación de tratarlos correctamente, educarlos en la fe cristiana así como "ponerlos en buenas costumbres". Se comprometían, además, a ponerlos a disposición de las autoridades civiles en cuanto se manifestara tal voluntad[16].

Según la disposición municipal, en ningún caso los núcleos familiares habían de ser separados contra su voluntad pero todos los niños de pecho debían obligatoriamente ser bautizados. La responsabilidad del cumplimiento de dicha obligación recaía en el posadero, quien tenía que conservar el acta que confirmara la administración del primer sacramento. La medida apenas debió de ser efectiva, puesto que el 8 de diciembre, apenas una semana después de la llegada de los moriscos, una nueva orden municipal reclamaba que todo aquél que viviera en Sevilla y tuviera un niño morisco bajo su custodia se presentara delante de las autoridades con dicho certificado para que se adoptasen las medidas que se imponían, sin más especificaciones. En aquella ocasión, se recordaba que le tocaba al amo bautizar a estos niños menores de dos años[17].

El estatuto y el destino de estos moriscos recién llegados seguía siendo incierto. El alojamiento proporcionado por los habitantes de la ciudad tenía por contrapartida la obligación de servir a los posaderos. Pero para prevenir los posibles conflictos con los nuevos dueños otra orden ofrecía a los moriscos la opcción de presentarse ante los funcionarios de justicia para que fueran asignados a otras personas. Los deportados no eran considerados como esclavos; estaban más bien regidos por un sistema cercano a la encomienda medieval, en que, como contrapartida al mantenimiento y la educación religiosa, correspondía un servicio laboral, no remunerado, prestado al amo. Para despejar cualquier duda al respecto y evitar que se extendiera un lucroso tráfico humano, se pregonó que cualquier venta de moriscos de la guerra de Granada o Ronda quedaba tajantemente prohibida, so pena de degradación de oficio y confiscación de todos los bienes para el notario que estableciera el acta[18].

Al día siguiente, el 30 de noviembre de 1570, se nombraba a dos diputados entre los veinticuatros, Melchor de Alcázar y Gaspar Ruiz de Montoya, a fin de proceder a la distribución de los moriscos entre los sevillanos, concediéndose cédulas a éstos y elaborándose la lista de los deportados. Hasta entonces habían sido alojados en su mayoría entre Triana, San Bernardo y el Mesón de los Carros. Al final del día, resultaba que numerosos deportados habían sido retirados o apartados de su lugar previo de alojamiento, sin que fueran informadas las au-

16. *Ibídem.*

17. *Ibídem*, Capítulo y orden del 8/12/1570.

18. *Ibídem*, Capítulo y orden del 29/11/1570.

toridades. Por adición, todo parece indicar que, aprovechando la desorganización que presidía a su distribución, numerosos moriscos habían esperado la noche para huir de la ciudad o fundirse entre la masa anónima de la población. Poco después, pregones anunciaron por toda la ciudad que se condenaría a muerte a todo morisco que saliese de Sevilla sin despacho ni autorización[19].

Tan caótica como su recepción, la distribución de los moriscos entre los habitantes de Sevilla se había realizado con el mayor desorden. Tres días después de su llegada, un edicto leído en los lugares más concurridos de la ciudad pedía, bajo pena de confiscación de los bienes, a toda persona que tuviera a su cargo uno o más moriscos sin licencia de los funcionarios de justicia, que se presentara ante éstos[20]. De forma más sorprendente, el mismo edicto indicaba que las personas que ya habían obtenido licencias para acoger moriscos debían también acudir ante las autoridades, con el fin de especificar el número de individuos que habían recibido o indicar los que habían huido o muerto…

La confusión parecía haber alcanzado su máximo grado. Se ignoraba el número exacto de deportados y dónde se encontraban muchos. Las listas ya elaboradas eran incompletas o inexistentes, cuando las disposiciones decretadas tenían por objeto evitar la dispersión de este grupo y las fugas, a la espera de una decisión real a su respecto. Sólo al cuarto día de la llegada de los moriscos, es decir el 1° de diciembre, se intentó realizar un primer recuento. Según las actas de los funcionarios reales, "parece que" unos 4.300 individuos habían desembarcado de las galeras de Sancho de Leiva, incluyendo en esta partida a hombres, mujeres y niños[21]. La anterior acta municipal del 29 de noviembre de 1570, que registraba la llegada de la población desplazada, sólo indicaba "cierta cantidad de moriscos[22]", expresión que daba prueba de la imprecisión en cuanto al número exacto de deportados.

Según las cifras manejadas por Bernard Vincent, 5.500 moriscos habían embarcado para Sevilla, lo que representa 1.200 personas más de las que se contabilizaron a su llegada a Sevilla el 29 de noviembre[23]. Bien es cierto que la diferencia puede atribuirse a un naufragio, certificado, de varias galeras ocurrido frente a la costa almeriense, durante una tormenta que estalló poco después del principio de la deportación. Puede asimismo achacarse a una elevada tasa de mortalidad durante la travesía, habida cuenta del pésimo estado de los moriscos a su llegada. Pero también es muy probable que en espacio de tres días –del 29 de noviembre al 1° de diciembre– una parte de estos moriscos

19. *Ibídem*, Pregón del 1/12/1570.
20. *Ibídem,* Auto del 30/11/1570.
21. *Ibídem,* Auto del 1/12/1570.
22. *Ibídem,* Auto del 29/11/1570.
23. B. VINCENT, «L'expulsion des morisques du Royaume de Grenade…», p. 221.

hubiera optado por huir y que otros fueran raptados por cristianos viejos para su servicio doméstico o para ser vendidos como esclavos, como lo dejan entender documentos posteriores. Poco importaba en definitiva para las autoridades y éstas, en su correspondencia con el Consejo de Castilla, seguirían ateniéndose a la cifra de 4.300 personas desembarcadas.

Diseminación y control de los "rebelados"

Finalmente, el 3 de diciembre comenzaba el plan de diseminación de los moriscos a través de las tierras de la jurisdicción de Sevilla[24]. Convenía reducir la concentración excesiva de "rebeldes" por motivos de seguridad pero probablemente también por razones de sanidad, ante los probables riesgos de "contagio" entre la población desvalida: el año 1570 había sido poco fértil y el asistente, el conde de Priego, decidió "dar algunas casas de ellos a algunas personas para sus heredamientos y a otras para poblaciones a algunos lugarejos cercanos a esta ciudad y con esto me parece se ha esparcido mucha cantidad de ellos[25]". Envió a unas 450 familias a Fregenal, Aracena, Cazalla de la Sierra, Constantina, Alanis y El Pedroso, lo que representaba un total de 1.233 personas, más de un cuarto de los deportados contabilizados a su llegada. Por otra parte, en dicha fecha, ya se habían distribuido 908 moriscos a posaderos de la capital para que "fueran administrados" por éstos.

Una epidemia se declaró entonces entre la población recién llegada a Sevilla. El 9 de diciembre de 1570, se pedía que los curas de las parroquias donde se había asignado residencia a los moriscos, es decir San Bernardo y Triana, procedieran a una estimación de las personas difuntas y enfermas. Según los informes, se desprendía que las enfermedades habían diezmado a la población desplazada: los muertos alcanzaban una cifra de "hasta 400 moriscos más o menos" sobre los 4.300 moriscos oficialmente desembarcados[26] y otros 450 moriscos estaban ingresados en los diversos hospitales de la ciudad.

En dicha fecha del 9 de diciembre, el asistente debía reconocer que no se había registrado a numerosos deportados, "ni se sabe quién[es] son, ni el número dellos y se andan escondiendo sin usar oficios ni servir amos y se han salido de las partes y lugares donde estavan recogidos en Triana y en el barrio de San Bernardo y el Mesón de los Carros"[27]. Al día siguiente, el domingo al mediodía, todos los moriscos granadinos fueron reunidos para un nuevo censo, con la esperanza de contabilizar a los que hasta entonces habían escapado a los padrones.

---

24. A.G.S. Cám. Cast., leg. 2157, f° 81: Carta del asistente al rey del 15/12/1570; véase el apéndice 1.
25. *Ibídem.*
26. A.G.S. Cám. Cast., leg. 2157, f° 82, auto del 9/12/1570.
27. *Ibídem*.

Se desprendía que 1.273 se hallaban en la urbe hispalense, incluidos los que estaban sanos o enfermos, de cualquier edad o condición, con 1.118 alojados en Triana y 155 en San Bernardo, barrio extramuros de Sevilla[28]. Es decir, de las distintas cifras barajadas, se conocía el rastro de alrededor de 3.300 moriscos, entre las personas colocadas en familias o bajo la custodia de las autoridades en Sevilla y sus tierras, aquéllas atendidas en hospitales además de los muertos. Las cuentas no salían: faltaban en los censos varias centenas de deportados, cuyo paradero se desconocía. Algunos habían huido, pero la sucesión de edictos que ordenaban que los moriscos adquiridos ilegalmente fueran entregados a las autoridades deja suponer que varios de ellos seguían estando en poder de cristianos viejos. Posteriormente, acusaciones de haberse trocado cédulas reales recayeron en oficiales, en particular en el teniente del asistente, el licenciado Valera, aunque éste negó cualquier responsabilidad en estos yerros[29]. De entrada, el morisco deportado, víctima del recelo de la plebe, era al mismo tiempo el objeto del encarecido interés de ciertas categorías sociales por la fuerza de trabajo que representaba y pasó a ser un lucrativo objeto de tráfico.

El estado de salud de la población desplazada seguía crítico. El 2 de enero de 1571, un mes después de la llegada de las galeras, el informe al rey del licenciado Valera daba cuenta de los estragos dramáticos de la epidemia, de tifus probablemente, que se había declarado entre convalecientes y se había extendido a una parte de la población sevillana:

> "de los que aquí quedaron se pusieron con amos así labradores como oficiales y ciudadanos mil y seiscientos para que los doctrinasen y trabajasen en sus oficios en esta ciudad y en algunos lugares comarcanos de ella. Todos los restantes quedaron enfermos de modorra y tabardetes y otras enfermedades muy malas que se comenzaron a pegar a los vecinos de esta ciudad con tanta furia que fue necesario para atajar tan grande mal, con consulta y parecer de médicos, que se sacasen luego a curar fuera de esta ciudad. Y así se hizo por orden de ella y del Asistente y se pusieron en un hospital donde hay hoy curándose seiscientos enfermos, sin otros más de cuatrocientos que están repartidos por la misma orden en otros hospitales y se les dan las medicinas y mantenimientos necesarios. Tiénese por cierto, según la información que se ha hecho por las collaciones que son muertos aquí más de los mil de ellos y muy gran parte de los que se llevaron fuera, y de cada día se van muriendo y parece que, entre sanos y enfermos, están en esta ciudad hasta mil y seiscientos con mucho trabajo y pobreza. Y así, por esto como por sus enfermedades, no se podrán sacar de donde están hasta que convalezcan ni se puede tener certidumbre de los que quedarán vivos y libres de las enfermedades que tienen, que cuando lo estén se podrán repartir algunos de ellos por las collaciones de esta ciudad

28. A.G.S. Cám. Cast., leg. 2157, f° 82.

29. A.G.S. Cám. Cast., leg. 2159, Carta del Licenciado Valera del 18/6/1571.

> […] y los demás por los otros lugares de ella, adonde no se han llevado, que serán más de cincuenta"[30].

El debilitamiento de la población desplazada era extremo y se puede evaluar, a partir de este testimonio, la tasa de mortalidad en un total del 25% sobre el número de los deportados en espacio de un mes.

En la primavera de 1571, la población oficialmente registrada en la jurisdicción sevillana se situaba en 2.860 moriscos, la mayoría distribuyéndose entre San Bernardo (260 individuos) y el municipio de Triana, donde residían 1.494 de ellos; el resto constituía pequeñas comunidades de 40 a 150 individuos, esparcidas en los pueblos del término de la capital hispalense[31]. De los 4.300 oficialmente registrados a su llegada, sólo quedaban vivos o identificados 2.860; el resto, como lo asentaba el licenciado Valera, "los que faltan son muertos y faltan del número que se registró de todos los moriscos que vinieron a esta ciudad"[32]. En definitiva, podemos basarnos en que la capital contaba con una comunidad "oficial" de unas 2.000 personas entre la ciudad de Sevilla y Triana, teniendo en cuenta a los moriscos ya presentes antes de la deportación y a los que tenían interés en escapar al censo: un documento diez años más tarde avanzaba la cifra de 2.159 moriscos quedados en Sevilla y Triana después de la deportación[33].

En víspera del verano de 1571, la situación no dejaba de ser crítica. Según el licenciado Valera, si muchos moriscos habían sido entregados a familias sevillanas para el servicio doméstico o a artesanos para labores de diversa índole, la situación de la mayoría era pésima: "los moriscos que están en esta ciudad y su tierra de los que han quedado vivos, por la mayor parte están muy enfermos y pobres y la mayor parte de ellos andan a pedir por amor de Dios de puerta en puerta sin poder servir ni trabajar por su flaqueza y enfermedad"[34]. Se comprende, desde tales condiciones, que las autoridades no insistieran en recibir nuevos grupos de moriscos, que en adelante llegaron por pequeños grupos o individualmente, aunque de forma ininterrumpida.

De la llegada masiva de "rebeldes" granadinos a finales de noviembre de 1570, se destacaba, por tanto, la falta de preparación extrema de las autoridades y el estado lamentable de la población deportada como lo recalcaba el informe del asistente, forzado a reconocer que "ha sido la cosa de mayor confusión del mundo y compasión"[35]. En semejante contexto no es difícil imaginar que numerosas familias nucleares hubieran sido separadas ya antes de em-

---

30. A.G.S. Cám. Cast., leg. 2159, f° 2, Carta del Licenciado Valera del 2/1/1571, véase el apéndice 2.
31. A.G.S. Cám. Cast., leg. 2162, f° 64: *Relación de los moriscos que hay en Sevilla y su tierra*, 9/4/1571. Véase el apéndice 3.
32. *Ibídem.*
33. Véase el apéndice 5.
34. A.G.S. Cám. Cast., leg. 2159, f° 79-80, carta al rey del 18/6/1571.
35. A.G.S. Cám. Cast., leg. 2157, f° 77, carta al rey del 12/12/1570.

barcar, y luego, cuando se repartieron los moriscos entre las distintas familias sevillanas, a pesar de las prohibiciones dictadas a este respecto. No obstante, a pesar del estricto control que pretendían llevar a cabo las autoridades, el número de moriscos aumentó vertiginosamente en los años posteriores, debido en parte al éxodo de los deportados que abandonaron las ciudades y pueblos circundantes de Sevilla, como lo muestra el caso de Carmona.

Los moriscos en Carmona

Carmona, localidad distante ocho leguas de Sevilla y situada en el eje que unía a ésta con Córdoba, fue solicitada continuamente a lo largo de los años 1570 y 1571 para acoger a moriscos deportados. El 23 de enero de 1571, el corregidor de Carmona, el doctor de Aliaga, estimaba que los moriscos en Carmona representaban aproximadamente unas 270 casas pobladas tras un primer censo nominal de todos los moriscos asentados en la dicha villa. Por lo tanto, se puede estimar en unos 600 ó 700 el número de moriscos asentados en la villa de Carmona, que contaba entonces con 3.000 habitantes[36].

Una tentativa de recuento de las principales llegadas de moriscos a Carmona, realizado en agosto de 1571, a instancias del nuevo corregidor entrado en funciones, el licenciado Gutiérrez de Mayorga, permite seguir el rastro de parte de la población deportada. Como en Sevilla o en Écija[37], las primeras llegadas se registraban a partir de la primavera de 1570. El 2 de mayo de 1570, 196 moriscos procedentes de Toloj se deportaban hacia Carmona en condiciones pésimas, pues de éstos murieron 62[38]. Si se añaden las defecciones, fueron en definitiva 128 moriscos quienes quedaron en dicha villa. Once huérfanos procedentes de Ronda fueron entregados a lugareños el mismo día. Dos días más tarde, el 4 de mayo, 33 moriscos llegaban de la provincia de Córdoba; seis murieron en los días siguientes y catorce de ellos huyeron. El mismo día, otro convoy con once moriscos llegó a Carmona. Una comunidad de unos 140 moriscos debía de encontrarse entonces registrada en dicha villa. No obstante, siguieron produciéndose otras entregas al año siguiente: el 29 de enero de 1571, el corregidor de Carmona recibía a 44 moriscos procedentes de Toloj y de éstos siete fallecieron. El 9 de febrero, 29 moriscos de Ronda y Bentomiz se asentaron en la dicha villa y en la semana tres de ellos huyeron[39].

---

36. A.G.S. Cám. Cast., leg. 2159, f° 22-23, carta del 23/1/1571. Unas cifras muy superiores al descuento que encargaría unos meses más tarde, en agosto de 1571, el nuevo corregidor entrado en funciones, el licenciado Gutiérrez de Mayorga.

37. J. Aranda Doncel y M. Martín Ojeda, «Evolución demográfica y estructura de la población morisca en la ciudad de Écija», *Écija en la Edad Media y el Renacimiento, Actas del III Congreso de Historia (1991)*, Sevilla, 1993, pp. 227-251.

38. A.G.S. Cám. Cast., leg. 2163, f° 57-59, carta del 27/8/1571.

39. *Ibídem.*

Resulta claro, a la vista de estos datos, que los desplazamientos de moriscos de Granada y Ronda habían empezado ya antes de la expulsión masiva de finales del año 1570. Desde la primavera de dicho año, cientos de moriscos eran enviados, por vía de tierra, hacia Écija, Sevilla, Carmona y las otras ciudades andaluzas. Como en Sevilla, el número de defunciones fue extremadamente elevado, pues se registra en Carmona una tasa de mortalidad de un 25% (76 muertos de los 284 moriscos entregados a la autoridades de la ciudad entre el mes de mayo de 1570 y el de 1571). Por fin, se notará el fuerte índice de huidas entre estos moriscos: de los 150 moriscos registrados por el licenciado Gutiérrez de Mayorga en agosto de 1571, más de un 40% había escapado sin licencia real, señal de la dificultad de las autoridades locales para vigilar a los desplazados. Un fenómeno que debió de producirse en numerosas otras localidades y que puede explicarse por la dramática situación por la que pasaba la comunidad desplazada en Carmona y en villas semejantes.

En un primer momento, en enero, el tono del doctor de Aliaga era entusiasta con la perspectiva de diseminar a los deportados granadinos en las aldeas circundantes. Para el corregidor, se podían repartir por los lugares de Mairena, Guadajoz, Fuentes, Tocina y otras poblaciones de la jurisdicción de Carmona adonde ningún morisco aún no había sido enviado. Allí "podrán sustentarse y vivir en los lugares como los demás vecinos pobres de ellos, sirviendo o cogiéndose para las dichas labores y tratos del campo y para que éstos estuviesen divididos y no se ausentasen a otras partes ni fuesen a vivir a otros lugares me parece, siendo Vuestra Majestad de ello servido, que sería bien repartir a los dichos moriscos en todos estos lugares"[40]. Ahora bien, se trataba de zonas agrícolas, tierras de pan sembrar, olivares y algunas viñas. Aunque fértil, la tierra era tan seca que la producción de las huertas ocupaba un peso poco importante. Pero sólo en los trabajos de la tierra podían encontrar los moriscos alguna posibilidad de sustento, en ausencia de verdadera especialización manufacturera de la villa. El proyecto del doctor de Aliaga era, pues, repoblar estas tierras y ponerlas en valor.

Siete meses más tarde, cuando el licenciado Gutiérrez de Mayorga había entrado en funciones en Carmona, la percepción de la situación era sensiblemente menos entusiasta. Acogía, por orden de don Juan de Austria, a unos 150 moriscos el 15 de julio de 1571, además de unos once que se presentaron por su propia iniciativa. Pero las autoridades no tenían ninguna posibilidad de asignarles un oficio y aún menos de entregarles tierras[41]. Sobre todo, en su informe, el nuevo corregidor señalaba que muchos de los moriscos eran tan viejos que no podían trabajar y pasaban hambre. En cuanto a los demás, una vez acabada la cosecha de las aceitunas no tenían modo alguno de ganar su sustento. El silencio de las primeras disposiciones reales sobre posibles licencias

40. A.G.S. Cám. Cast., leg. 2159, f° 22, carta del 23/1/1571.

41. A.G.S. Cám. Cast., leg. 2163, f° 57-59, carta del 27/8/1571.

que entregar a los moriscos para que pudiesen acudir a trabajar a otros lugares les obligaba a pasar largos periodos de privaciones, en particular en aquel año de 1571 de sequía particularmente grave. Debido a la falta de especialización manufacturera en dicha ciudad, más allá de los oficios mecánicos para satisfacer las necesidades de los lugareños, los desplazados se encontraban sin trabajo y sin posibilidad de cultivar tierras debido a la aridez del suelo. La única solución que contemplaba el magistrado era mandar parte de ellos a las huertas de la ribera del Guadalquivir; pero debido al riesgo de que bajaran el río para huir a Berbería, es poco probable que las autoridades reales apoyaran tal iniciativa[42]. Más de diez años más tarde, el corregidor de Carmona escribía a la Cámara de Castilla que "en esta villa hay muy pocos alistados y de estos se han muerto casi la tercia parte"[43].

En semejantes condiciones, no es de extrañar que Sevilla apareciera como uno de los destinos naturales a la población morisca de las zonas circundantes e incluso de otras ciudades castellanas. En Sevilla se hallaban oportunidades de empleo, además de la posibilidad, para los huidizos, de pasar desapercibidos entre la masa de la población. Las autoridades, por lo demás, habían adoptado una actitud equívoca con respecto a los moriscos. Si el recelo y el rechazo popular se manifestaron contra los deportados desde el momento de su llegada y si la confusión había presidido a su repartición, el cabildo municipal parece haber hallado un interés notable en que los moriscos siguieran instalándose en los años siguientes. Las elites habían observado acaso con interés la llegada de moriscos durante toda la década de 1570, viendo en esta afluencia de una mano de obra a menudo especializada y poco vindicativa una contrapartida oportuna al encarecimiento de los costes de producción y a la despoblación de las zonas rurales, como se observó en otras partes de Castilla[44].

La "disimulación" de las autoridades

En Sevilla, los moriscos disfrutaban de la protección de las autoridades. Sólo esto puede justificar el aumento notable de la población morisca, cuyo número hizo más que doblar en diez años. Es cierto que algunos desplazamientos posteriores de población tuvieron lugar, pero no bastan para explicar

42. A.G.S. Cám. Cast., leg. 2163, fº 57-59: carta del corregidor de Carmona, el licenciado Gutiérrez de Mayorga, del 27 de agosto de 1571.

43. A.G.S. Cám. Cast., leg. 2184, carta del corregidor de Carmona al rey del 16 de abril de 1583.

44. Lo mismo se registra en Córdoba, J. Aranda Doncel, «Cristianos y moriscos en Córdoba: la actitud de las distintas capas sociales ante la presencia de la minoría disidente», *Les morisques et leur temps,* París, 1983, pp. 245-268. Véase también J. Gil Sanjuán, «Presión material sobre los moriscos andaluces», *Baetica*, 3 (1980), pp. 188-197; S. de Tapia, «La opresión fiscal de la minoría morisca en las ciudades castellanas: el caso de la ciudad de Ávila», *Studia Historica. Historia Moderna*, 4, 3 (1986), pp. 17-49.

el prodigioso aumento de los moriscos en la capital hispalense. Así, en noviembre de 1571, una provisión del presidente de Granada exigía que fueran recogidos de Bornos "todos los moriscos libres que vivían en esta tierra y los enviase a Sevilla al Asistente de ella que tenía orden de recibirlo"[45]. Una medida similar se dictaba para las otras localidades en tierras de señorío que habían recibido a moriscos, en particular las poblaciones del litoral como Estepa u otras como Marchena, adoptadas por motivos de seguridad en un momento en que las costas aparecían poco seguras[46].

No obstante, semejantes medidas que se renovaron en repetidas ocasiones no bastan para explicar el auge de la población morisca en Sevilla entre 1570 y 1580. En enero y abril de aquel año, los jurados de Sevilla se estremecían del elevado número de moriscos presentes en Sevilla y de su concentración masiva en ciertos barrios, reclamando que se realizaran censos como lo exigían las pragmáticas reales[47]. El 21 de junio, después de un rumor de rebelión de los moriscos de Sevilla en concertación con los de Córdoba y Écija, el asistente procedió a un censo nominativo, que parece haber sido el primero desde la llegada del contingente a finales del año 1570[48].

Según el asistente en funciones en 1580, el conde del Villar, de los 4.300 moriscos desembarcados en 1570, sólo 2.159 se habían quedado en Sevilla y Triana, muchos de ellos enfermos. En el momento del nuevo padrón, diez años más tarde, 6.247 moriscos se hallaban en Sevilla sin que ningún otro convoy masivo de desplazados hubiese salido de Ronda o de Granada para la ciudad hispalense[49]. De los oficialmente registrados, 1.083 –el 17,3%– eran esclavos y cautivos, a quienes no se aplicaban las prohibiciones tocantes a su residencia[50]. Por tanto, según las conclusiones del escribano, 3.005 moriscos más de la cuenta se hallaban en Sevilla, en violación de todos los bandos existentes. Aunque es de notar que este recuento rápido no tomaba en cuenta el traslado impuesto por el Consejo de Castilla y el Consejo de Guerra de aquellas familias mo-

45. A.G.S. Cám. Cast., leg. 2158.

46. A.G.S. Cám. Cast., leg. 2158, cartas del 11/12, del 16/12 y 20/12 de 1571. Sobre el miedo a las posibles conspiraciones, véase B. TAYLOR, «The enemy within and without: an anatomy of fear on the Spanish Mediterranean littoral», *Fear in Early Modern society*, Naphy W.G. and Roberts P. (eds.), Manchester, 1997, pp. 78-99.

47. A.M.S. Varios antiguos, n° 334, f° 1 y 2 r-v.

48. Sobre este acontecimiento, véase B. VINCENT, «Les rumeurs de Séville», en D. PÉREZ SÁNCHEZ (coord.), *Vivir el Siglo de Oro. Poder cultura e historia en la época moderna*, Salamanca, pp. 165-177 y M. BOEGLIN, «Entre resistencia a la política de asimilación y afabulación: el "alzamiento" de los moriscos andaluces de 1580», en K. INGRAM (coord.), *Actas del II Congreso The Conversos and Moriscos Within and Without Spain*, Plasencia, 18-20 de mayo de 2005, Saint Louis University (en prensa).

49. A.G.S. Cons. Real, leg. 257, exp. 4, f°8-I. Véase el apéndice 5.

50. *Ibídem.*

riscas desplazadas después de la deportación de 1570 hacia Sevilla para despoblar las zonas costeras o ciertos señoríos[51].

Así y todo, estas cifras señalaban que Sevilla se había convertido en un polo de atracción para los moriscos que no hallaban trabajo en las zonas rurales ni acceso a la tierra, para los deportados en búsqueda de sustento o que deseaban pasar desapercibidos en la populosa urbe que era Sevilla. Sobre todo confirmaba lo que ya podían descubrir los sevillanos a diario: la concentración extremadamente elevada de moriscos en el municipio de Triana y en ciertos barrios como San Lorenzo, San Gil y Omnium Sanctorum así como en los arrabales extramuros, viviendo en corrales de vecindad, en contra de lo que preveían los bandos reales que ordenaban su dispersión entre los cristianos viejos para acelerar su conversión y forzar su asimilación. Una comunidad que representaba así entre un 6 y un 8% de la población de Sevilla, que debía de contar entonces con unos cien mil habitantes.

Ante el estado calamitoso del grupo a su llegada no se puede conjeturar un crecimiento natural de la población morisca, muy al contrario. Diversos casos dejan entender que los moriscos asentados en Sevilla se beneficiaban del amparo de las autoridades, en contra de lo que preveían los bandos. En 1585, por ejemplo, un alguacil mayor de Ciudad Real, quien había acudido a Sevilla para detener a dos moriscos granadinos que se habían ausentado de su ciudad sin licencia real, se encontró en el banquillo, acusado de haber levantado falsos testimonios[52]. Los dos moriscos que se hallaban sin justificación alguna en Sevilla fueron liberados bajo fianza de la Cárcel Real y en ningún momento parece haberse evocado su transferencia hacia su primer lugar de destino. El caso fue posteriormente elevado ante el Consejo de Castilla. Este asunto deja entender el poco apresuramiento de las autoridades para dar ejecución a los edictos reales de 1572 y 1583, que preveían que los moriscos deportados debían permanecer en el lugar que se les había asignado. Poco tiempo después, el doctor Liébana, procurador de los moriscos, protestaba ante el rey de la falta de aplicación de las normativas relativas a dicha población y que los corregidores "disimulaban" con los moriscos, frenando la instrucción

51. En 1578, nuevas asignaciones de moriscos que estaban asentados en las costas tuvieron lugar y supusieron una nueva, aunque poco numerosa, afluencia de personas hacia las ciudades del interior y hacia Sevilla, elementos que omiten de señalar los jurados. Fue el caso de los moriscos procedentes de Gibraltar a petición del Consejo pero que serían desplazados sólo dos años más tarde (A.G.S. Cám. Cast., leg. 2181, carta del corregidor de Gibraltar al rey del 2/10/1578). El 11 de julio de 1580, en un despacho al Consejo Real el licenciado Morales señala, a propósito de Écija, que "habrá un año los del Consejo de Guerra que residen en la ciudad de Granada enviaron un juez pesquisidor para que sacase de aquí todos los moriscos y los llevase a Sevilla. El cual los sacó excepto los pocos que aquí quedaron por las diligencias que esta ciudad hizo para que quedasen algunos por la labor" (A.G.S. Cons. Real, 257 exp. 4, f° 8-I).

52. A.G.S. Cám. Cast., leg. 2193, exp. s/n.

de los procesos[53]. En 1608, aún, en vísperas de la expulsión masiva de los granadinos, el asistente de Sevilla, don Bernardino de Avellaneda, escribía al rey "por descargo nuestro, doy cuenta a Vuestra Merced… que los moriscos, que con tan conocido peligro se aumentan, a éstos dicha Audiencia los favorece contra las mismas cédulas que de Vuestra Merced hay"[54].

Así, no es de extrañar que las autoridades sevillanas ocultaran el número creciente de moriscos presentes en la capital. A pesar de la insistencia de los consejeros del rey por conocer el peso demográfico de dicha minoría en las distintas ciudades castellanas, las autoridades eclesiásticas y seculares parecen haber manifestado poco interés en revelar el aumento preocupante del número de moriscos en la capital. En 1581, sólo dos ciudades no habían enviado al Consejo de Castilla los padrones de sus moriscos, Plasencia y Sevilla[55]. Dos años más tarde, en 1583, el asistente de Sevilla escribía al rey para garantizarle el cumplimiento de dicha medida, pero a diferencia de los otros corregidores del reino, no se entregó ningún censo o estimación[56]. Una actitud que revelaba el foso existente entre las disposiciones normativas relativas a los moriscos y su aplicación, a semejanza de lo ocurrido en otras ciudades castellanas.

Vigilancia física y cristianización: la colaboración de las autoridades espirituales con el poder civil

Las disposiciones municipales decretadas el 29 de noviembre de 1570, a la llegada de los moriscos, habían seguido tres ejes: la vigilancia de los desplazamientos de los granadinos, la conversión, y la necesidad de destinarlos a un trabajo. Los edictos reales tomarían muy rápidamente el relevo, recabando estas tres líneas conductoras, reforzando al mismo tiempo el aspecto represivo, con el fin de romper la cohesión del grupo y acelerar la asimilación a la sociedad dominante. Muy atentas a esta política, aunarían sus fuerzas e influencia las autoridades episcopales, esperando que, así, la evangelización sería mas efectiva.

Como ya lo preveía el edicto municipal del 29 de noviembre de 1570, los moriscos asignados a posaderos, al igual que otros, se colocaron bajo la doble tutela de las autoridades civiles y de la Iglesia. El 6 de octubre de 1572, cerca de un

53. R.A.H. Secc. mss., leg. 9/6436, exp. s/n. Sobre la actuación del juez de comisión, Alonso de Liébana, véase A. García López, «Conflictividad y conciencia. La aplicación de la justicia y la minoría morisca en Castilla», en A. Mestre Sanchís y E. Giménez López (eds.), *Disidencias y exilios en la España moderna,* Alicante, 1997, pp. 455-468, 456-463.

54. A.G.S. Estado, leg. 210, carta a Su Majestad de don Bernardino de Avellaneda, del 19/8/1608.

55. A.G.S. Cám. Cast., leg. 2183.

56. A.G.S. Cám. Cast., leg. 2184, carta del conde de Villar del 3/3/1583.

año después de la deportación, el Consejo de Castilla decretaba las principales medidas que regularían el destino de la minoría morisca. Por su parte, en Sevilla la jerarquía católica se limitó a cumplir, como en otras diócesis, la voluntad de Felipe II de acelerar la asimilación de este grupo sin aportar o proponer medidas de integración novedosas[57]. Los tres sínodos celebrados en Sevilla en 1572, en 1586 y luego en 1604 por los distintos prelados que se sucedieron no hicieron más que seguir las directrices reales, sin proponer nuevas soluciones tangibles a la suerte de esta minoría. Insistieron mayoritariamente en las medidas vinculantes necesarias para forzar y acelerar la conversión de aquella minoría[58].

A pesar de la labor humanitaria desempeñada por ciertas órdenes como los jesuitas, la Iglesia aportó su apoyo a las autoridades civiles para controlar los desplazamientos y vencer las resistencias a la política de asimilación forzada. Conjugaron también sus esfuerzos para procurar suprimir los rasgos de pertenencia a la cultura morisca y facilitar, de esta forma, la evangelización del grupo. Sólo al destruir las solidaridades y al borrar las especificidades culturales de los deportados, podían las autoridades esperar facilitar una integración rápida de aquella minoría a la sociedad castellana.

Era necesario por todos los medios favorecer la dispersión de los núcleos moriscos. Si se había acordado que las familias de las personas que no habían tomado una parte activa en la guerra de Alpujarras no serían separadas, las primeras medidas pretendían lograr una importante dispersión de los moriscos, de tal modo que no se reconstituyeran núcleos de resistencia a la sociedad dominante. Apenas realizada la deportación, el 15 de diciembre de 1570, el rey pedía al asistente de Sevilla que distribuyera e instalara los hogares moriscos en las ciudades, pueblos y lugares "de estos nuestros reinos por menudos y apartados y divididos de manera que siendo posible no haya más de uno o dos en cada parroquia de cada pueblo o los que pareciere según la disposición y comodidad que hubiere en él"[59]. Un año más tarde, se relativizaba el alcance de dicha medida, irrealizable por cierto, y se reclamaba simplemente que "en los lugares más principales donde habrá más número de ellos no vivan juntos en un barrio sino en casas apartadas y que estén entre cristianos viejos dando asimismo orden que no vivan, ni estén, ni haya en una casa más de uno con su casa y familia"[60].

---

57. J.M. Magán García y R. Sánchez González, «Los nuevos convertidos del reino de Granada en las sinodales de las diócesis castellanas», en A. Mestre Sanchís y E. Giménez López (eds.), *Disidencias y exilios en la España moderna,* Alicante, 1997, pp. 393-409.

58. Ya a la llegada del grupo deportado, el timorato clero sevillano se caracterizó por su desconfianza con respecto a los desplazados, negándose en un primer tiempo a absolver en el fuero interno a los granadinos por los crímenes de herejía pasados como lo había exigido el Consejo de la Suprema Inquisición: véase A.L. Cortés Peña, «Una consecuencia del exilio…», p. 542.

59. A.G.S. Cám. Cast., leg. 2159, f° 80, J. Sentaurens, «Séville dans la seconde moitié du xvie siècle», *Bulletin Hispanique*, 77 (1975), p. 375.

60. A.G.S. Cám. Cast., leg. 2196: *La orden que se ha de tener para la vivienda de los moriscos del reino de Granada que se repartieron por estos reinos, Madrid a 6 de octubre de 1572,* f° s/n.

En este sentido, en Sevilla se distaba mucho de tal dispersión, ya que las parroquias de Triana y San Bernardo acogían la mayor parte de los moriscos. Los jurados y sacerdotes de Sevilla se prevalieron, en varias ocasiones, del edicto real; y en particular, a principios del año 1580, para protestar por la excesiva concentración de moriscos en sus barrios y el incremento de inseguridad, "los cuales tienen por costumbre de vivir en corrales y casas y otras partes juntos de tal manera que el menos número que se juntan de ellos más de veinte, los cuales viven con mucha libertad y desenvoltura de tal manera que ejercitan su ley, hablando su ley [sic], cantares y algazaras y viviendo libres sin servir a ningún señor[61]".

Para los jurados sólo la dispersión a través de hogares cristianos podía permitir la dilución de la identidad del grupo y facilitar un control mayor sobre los moriscos, que de esa forma ya no podrían practicar más sus ritos al amparo de las miradas exteriores. Aunque varios documentos confirman el cumplimiento más estricto de los edictos a partir de los años 1580, no es raro encontrar en la Sevilla de 1589, corrales de vecindad donde vivían juntos entre 20 y 30 moriscos y a veces hasta 90 personas.

La medida de diseminación de los granadinos a través del Reino se combinaba con las limitaciones a su libertad de movimiento. El edicto real de 1572 preveía que, en todo lugar, fuera cual fuera la jurisdicción imperante, debía realizarse un censo exhaustivo y extremadamente preciso de los moriscos[62]. Sacado en dos ejemplares por las autoridades de justicia, uno debía entregarse al obispo a fin que pudiera comunicarlo a los curas interesados; y otro al regidor al que se nombraría como superintendente de los moriscos. Esta medida de control fue completada por otros reglamentos drásticos que prohibían a los moriscos, bajo cualquier pretexto, trasladarse o pernoctar fuera de su lugar de residencia[63]. Las personas deseosas de asentarse en una población diferente debían obtener la autorización del Consejo de Castilla y la del cura para mudarse de una parroquia a otra[64].

Los sínodos prolongaron estas directivas haciendo de los sacerdotes asignados a los moriscos uno de los mecanismos esenciales del control de la población. Para ello, a partir de 1572, cada cura de parroquia debía conservar un padrón de todos los moriscos libres y esclavos, mujeres y niños, indicando su

61. A.M.S., Varios Antiguos, mss 334, f° 2r/v: cartas de los jurados del 20 de abril de 1580. Véase el apéndice 6. La emoción de los jurados y de la población es comprensible a la vista de la coyuntura crítica a principios de los años 1580, cuando aparece el hambre y los primeros brotes de peste en Sevilla y se están realizando los preparativos para la guerra de Portugal. Sobre este contexto específico anterior al presunto levantamiento de los moriscos de Sevilla véase M. Boeglin, «Entre resistencia a la política de asimilación y afabulación: el "alzamiento" de…».

62. A.G.S. Cám. Cast., leg. 2196: *La orden que se ha de tener…* ya citado.

63. *Ibídem.*

64. *Ibídem.*

nombre y lugar de residencia precisa. Habida cuenta de la fuerte movilidad de los moriscos dentro del espacio urbano, se reclamaba en el sínodo siguiente de 1586 que las visitas se hicieran cada dos meses para que se tuviera conocimiento de las personas difuntas, de las que abandonaban la parroquia y de las recién llegadas[65]. Ese mismo año, con el fin de atenuar el número creciente del grupo granadino en Sevilla, se exigió que ningún morisco pudiera cambiar de parroquia sin haber recibido de antemano una cédula expedida por el párroco de su barrio. Ahora bien, entre las órdenes y su cumplimiento existía un foso insalvable y no sólo eran aproximativos los registros, sino que se establecían sólo una vez al año por Cuaresma y no cada dos meses como lo preveía el texto sinodal[66].

Además de las listas de moriscos, los registros de bautismo eran de una importancia fundamental para seguir la evolución de la población. El arzobispo don Rodrigo de Castro, en 1586, impuso un control riguroso de los bautismos: cada niño bautizado debía estar inscrito sobre los registros; pero por añadidura debían mencionarse el nombre y sobre todo la condición de morisco libre o esclavo, so pena de excomunión principal y del pago de un ducado tomado a cada padre. Una medida recogida y reforzada en el sínodo siguiente, con una multa del mismo importe para los padres que no bautizaran a sus niños en el transcurso de ocho días desde su nacimiento[67]. El morisco debía así ser objeto de una observación escrupulosa que diera cuenta de los distintos accidentes de su existencia; desde el nacimiento hasta la muerte, instrumentos de control debían garantizar el seguimiento y la vigilancia de la población marginada.

La educación religiosa era, por fin, otro de los medios pretendidos por la Iglesia para apartar a los cristianos nuevos de la herejía y facilitar su cristianización. El vicario o el cura más viejo de la parroquia debía destinarles un lugar de culto, iglesia, ermita u hospital, donde los domingos y días festivos pudieran oír misa. En Sevilla y Triana, en 1589, se registran nueve lugares de culto destinados a la evangelización para una población de más de 6.300 moriscos. Desde aquellas condiciones, los efectos de la catequesis sólo podían ser limitados[68]. Se habían asignado clérigos y alguaciles específicos a la minoría, excepto para los lugares donde no se disponía de otro cura o religioso que pudiera llevar a cabo la educación religiosa de los moriscos; en éstos, se toleraba que los

65. *Constituciones del Arzobispado de Sevilla hechas y ordenadas por el Ilustrísimo y Reverendísimo Sr Don Fernando Niño de Guevara… en la Sínodo que celebró en su catedral año de 1604…,* 1609, Sevilla (reed.) 1862, 1864, 2 vols., Lib. I, cap. X, 55.

66. A.G.S Cám. Cast., leg. 2196, *Padrón de los moriscos de Sevilla,* parroquia de San Andrés, f° s/n.

67. *Constituciones del arzobispado de Sevilla…*, cap. XI, 57.

68. A.G.S. Cám. Cast., leg. 2196, f° s/n. En 1595, según F. de B. de MEDINA, «La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614)», *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 57 (1988), p. 113, el número de lugares de culto bajó a siete.

miembros de la minoría pudiesen asistir a misa con los cristianos viejos, con la condición de que el cura se informara de su conocimiento de la doctrina al final de la celebración religiosa. Habida cuenta de la recepción poco calurosa reservada a la minoría morisca a su llegada, no es sorprendente que los prelados hubieran decidido apartarlos en lugares de culto específicos, con el pretexto de adaptar la doctrina a su conocimiento religioso. Muy probablemente también se temían desórdenes durante la celebración de los oficios o conflictos que podían producirse entre cristianos viejos y nuevos. Esta discriminación, además, profundizaba aún más la división entre moriscos "antiguos" y los deportados granadinos pues sólo se aplicaban a éstos las medidas segregativas.

La ausencia de misa se sancionaba severamente mediante multas. El alguacil de los moriscos debía estar presente el domingo en la misa para supervisar a dichos individuos. Prueba del escaso efecto de esa medida en la asiduidad a la misa es que en el sínodo siguiente, celebrado bajo don Rodrigo de Castro en 1586, se establecía que no sólo los clérigos de los moriscos, sino también los alguaciles debían estar continuamente en posesión de la lista de los creyentes y castigar a los ausentes, con toda la publicidad requerida para escarmentar al público.

Destinados a ser objeto de una vigilancia constante por parte de los curas y de los alguaciles nombrados, en la práctica lograron zafarse de estas prescripciones si nos fiamos de un correo enviado al provisor del arzobispado de Sevilla, Luciano Negrón. Aunque se trate de una carta no firmada, enviada durante la vacante de la sede episcopal, da cuenta del foso existente entre las medidas dictadas y su ejecución y los casos continuos de corrupción. A pesar de la reglamentación dictada, la pastoral para con los moriscos podía difícilmente alcanzar su meta. Primero debido al importante número de moriscos asignados a los curas y capellanes. La inexistencia de beneficio anexado a estos cargos destinaba a esta tarea un personal de motivación diversa, destacándose, según el testimonio, clérigos y alguaciles de dudosa moralidad y mediocre nivel intelectual, que cohechaban a los artesanos y tenderos moriscos indisciplinados y establecían a veces un lucrativo negocio. Según el anónimo delator,

> "los fiscales y curas… son culpa de sus delitos por lo que les toman y llevan ordinariamente, como lo ha hecho Bartolomé de Artiaga, viejo fiscal de los moriscos que oyen misa en San Blas… que entra áspero a reñirles el no ir a misa y unas veces le dan el palomino y otra la gallina, otra vez los cuatro y los ocho reales, lo cual hacen de muy buena gana porque son enemigos de Dios y huyen de su presencia… Y por no ser llevados delante de Dios con muy larga mano, sobornan a los fiscales y curas. Yo conocí cura [sic] que el día de Pascua de Resurrección amanecían en su casa treinta y cuarenta corderos y carneros los cuales le enviaban los moriscos por las disimulaciones y conocí fiscal de moriscos que confesaba que le valían más de cincuenta mil maravedíes cada año porque de los tenderos llevan ordinariamente los fiscales el carbón, aceite, sal, especias, fruta, verdura con que sustentan su casa y así los tenderos no van a misa como lo dirá Francisco de Acosta, procurador de esta audiencia, que en su collación de San Lorenzo echó bien de ver que ningún morisco tendero iba a misa… Y yo he topado al dicho Bartolomé de Artiaga cerca de la botica con un mozo con un vaso

> lleno de jarabes; y el víspera [sic] de Navidad pasada llegó el dicho Bartolomé de Artiaga con un mozo con tres espuertas grandes a casa de Luis Hernández, morisco, y se las hincharon de fruta y no contento con esto volvió de allí a un poco e hinchó ambas faltriqueras, y Catalina de Ávila, su mujer [del tendero morisco], visto la insolencia y sinrazón dijo a un cerrajero viejo que vive pared y muro de ella ¿*no es mejor ir a misa que no dar mi hacienda a estos ladrones*?"[69].

Un testimonio preciso y elocuente que, a pesar de ser anónimo, da cuenta de las dificultades y lentitudes para realizar la obra de evangelización de los moriscos e ilustra la brecha existente entre las medidas decretadas y las realidades del terreno. Es probable que para atenuar las insuficiencias de la evangelización, el arzobispo don Rodrigo de Castro apelara cada vez más a los jesuitas, pues las cartas de la Compañía dan prueba, a partir de 1590, de una revitalización del apostolado para con esta minoría[70].

La dimensión represiva dominó, así, claramente los sínodos y las disposiciones decretadas por los sucesivos arzobispos con el fin de favorecer la integración de los granadinos fueron muy tímidas, incluso cuando las impulsaban las autoridades civiles. Inmediatamente después de la rebelión de las Alpujarras, Felipe II, en sucesivas ocasiones, había manifestado el deseo que las faltas cometidas por moriscos no recayeran en sus descendientes si éstos estaban en baja edad en el momento del levantamiento. Según los edictos reales de 1572, los niños de rebeldes, menores de diez años en el momento de la guerra, no debían ser esclavizados sino que habían de ser colocados con honradas personas eclesiásticas o seculares, que los educarían en la fe, haciéndolos al mismo tiempo trabajar a su servicio hasta la edad de veinte años, edad a partir de la cual recobrarían su plena libertad[71]. Los niños de los moriscos libres también fueron el objeto de la encarecida solicitud de las autoridades puesto que el mismo edicto real pedía colocar a los que estaban en baja edad con clérigos; y las niñas con mujeres principales "para las criar y enseñar"[72].

Siendo las jóvenes conciencias más maleables que las de los adultos se apostaba por una asimilación rápida que sería más ventajosa en un entorno cristianoviejo. Felipe II exigió en esa misma resolución de 1572 que los niños, además de ser instruidos en la fe cristiana, aprendieran a leer y escribir según modalidades que las autoridades de justicia definirían de acuerdo con los prelados y curas[73]. Este interés por la educación de los niños tardó en concretarse

---

69. R.A.H., Jesuitas, Tomo 104, 9/3677 doc. n° 22: *Carta al Doctor Luciano de Negrón canónigo y arcediano de Sevilla, provisor sede vacante*. Véase el apéndice 7.
70. F. de B. de MEDINA, «La Compañía de Jesús y la minoría…», p. 113.
71. Orden dictada en Madrid el 20 de julio de 1572 y la del 6 octubre de 1572: A.G.S. Cám. Cast., leg. 2196, f° s/n: *La orden que se ha de tener para la vivienda de los moriscos del reino de Granada que se repartieron por estos reinos*, f° s/n.
72. *Ibídem.*
73. *Ibídem.*

en Sevilla: ni la constitución sinodal de 1572, ni la de 1586 se interesaron por la cuestión. Sólo en 1604, el arzobispo don Fernando Niño de Guevara se hizo eco de la voluntad real, exigiendo que se crearan escuelas sobre el modelo de las escuelas de la Doctrina Cristiana, donde además de una enseñanza religiosa, se les enseñaría a leer y escribir, siendo obligación de los padres enviar a sus niños y mantener el maestro de escuela. En efecto, "los niños en su educación y crianza deprenden y son mejor instruidos en lo que en adelante deben hacer y guardar para ser buenos cristianos y salvarse, y de lo que los moriscos con sus hijos hacen hay poca satisfacción"[74].

Estas iniciativas venían a completar los actos reglamentarios destinados a destruir toda característica de pertenencia a la cultura islámica, rematando una larga serie de disposiciones reales que habían hecho de la posesión de todo texto en lengua árabe un delito sancionado por penas de galera y azotes. El objetivo era impedir que los moriscos pudieran acaparar escritos para ocultar obras religiosas, o cartas que facilitarían posibles conspiraciones y propiciar sobre todo la extinción de los rasgos culturales propios. Se les prohibía de la misma forma practicar su lengua en los espacios públicos como en casa con penas de galera o de esclavitud. En lo relativo a los otros aspectos de las prácticas culturales moriscas como los bailes, danzas y fiestas de origen islámico, las autoridades reales se limitaron a reiterar la prohibición de celebrarlos que ya había afectado a los moriscos en 1566[75]. La Iglesia siguió el mismo movimiento y prohibió toda manifestación cultural susceptible de infidelidad o de freno a la integración esperando "que desta manera olvidarán su lengua y costumbre que tenían"[76]. Pero tal vez más que las otras estas normas carecían de aplicación inmediata; de hecho diversos testimonios muestran a los moriscos celebrando sus fiestas y hablando su propia lengua en las Gradas y otras partes concurridas de Sevilla, despertando con este motivo, en periodos de tensiones, el temor a conspiraciones. Un grupo que seguía visto, hasta la hora de la expulsión, como una quinta columna y al que se le consideraba como inasimilable según varios testimonios[77].

---

74. *Constituciones del Arzobispado de Sevilla…*, cap. XI, 58.

75. L. del Mármol Carvajal, *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del reino de Granada*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, t. XXI, pp. 123-125.

76. *Constituciones del Arzobispado de Sevilla…*, p. 55.

77. Sobre la efervescencia en las comunidades andaluzas en 1577, véase B. Vincent y A. Domínguez Ortiz, *Historia…*, p. 60. En 1580, por temor a una conspiración morisca se decreta el toque de queda: véase M. Boeglin, «Entre resistencia a la política…». En 1595, se prohíbe a los moriscos salir de sus casas mientras los ingleses saquean Cádiz, B. Vincent y A. Domínguez Ortiz, *Historia…*, p. 162; el 16 de mayo de 1600, "un aviso… decía que se querían levantar los moriscos de esta ciudad de Sevilla con los de Córdoba…el asistente… mandó echar bando que ninguna persona fuese osada a decir ni hacer mal a los moriscos": F. de Ariño, *Sucesos de Sevilla*, ed. de A. Domínguez Ortiz, Sevilla, 1993, p. 112; en 1602, una situación similar se reproduce: véase M. Serrano y Sanz, «Nuevos datos…», p. 119.

Conclusión

Si la mayoría de aquellas medidas habían sido decretadas al calor de la deportación de 1570, éstas pretendían acabar con la cuestión morisca que constituía un fracaso en el proceso de homogeneización religiosa de la Península. El objetivo esperado, en Sevilla como en el resto de las ciudades, era llegar cuanto antes a la división de los núcleos en abierta oposición con la sociedad cristiana. La integración no podía pasar sino a través de la convivencia con las poblaciones católicas y el abandono de los rasgos de pertenencia a la cultura de los antepasados. Una voluntad etnocidiaria por parte de la Corona que se percibía como necesaria para vencer las resistencias de la población morisca y permitir que el mensaje evangélico penetrase en aquellas conciencias consideradas como abierta y ferozmente opuestas a la fe de Cristo. En el marco de la monarquía confesional, la Iglesia aparecía como uno de los pilares en la política de control diseñada por la Corona, de una manera directa, haciendo del cura la piedra angular de la vigilancia de la población deportada. Las autoridades civiles, por su parte, encontraban en ella un sólido apoyo y disponían de un potente enlace en el seno de las comunidades de cristianos nuevos.

No obstante, aunque las distintas disposiciones persiguieran el control físico de la población y pretendieran limitar su crecimiento, su aplicación fue más bien limitada, o incluso voluntariamente soterrada por las autoridades civiles. Evidentemente, las elites veían en esta afluencia de exiliados una mano de obra barata, cualificada y poco vindicativa. Más que un elemento disuasorio, el aparato legal represivo hacía de cualquier morisco un delincuente potencial, un constante "contrabandista", expuesto en permanencia a repentinos cambios de estrategia de las autoridades o a inopinados controles que no podían sino reforzar la marginación social.

Desde luego, con los escasos medios movilizados, la evangelización de la población morisca sólo podía ser lenta, tanto más en una urbe como Sevilla donde la concentración de nuevamente convertidos procedentes de Granada era sumamente elevada, a los que se añadían los berberiscos y otras poblaciones de origen musulmán. A pesar de ello, en Sevilla como en el resto de Castilla, a la hora en que Felipe III decidiera zanjar la cuestión morisca de la forma más drástica y violenta, a través de la expulsión masiva, es preciso comprobar que la mayoría de ellos daban muestras de una integración creciente y ya no se manifestaba un rechazo masivo de la religión cristiana, sino entre aquellos que habían vivido y padecido los trastornos de la guerra y las condiciones horrendas de la masiva deportación a Sevilla, es decir, esencialmente en la primera generación de exiliados[78].

78. Es por lo menos lo que revela el estudio de la edad y procedencia de los procesados: véase M. Boeglin, *L'Inquisition espagnole au lendemain…*, pp. 272-273. Para Cuenca, véanse las conclusiones de M. García Arenal, en *La Inquisición y los moriscos. Los procesos del tribunal de Cuenca*, Madrid, 1978, p. 177. Para Ávila, véase S. de Tapia, «Los moriscos de Castilla la Vieja, ¿una identidad en proceso de disolución?», *Sharq al-Andalus*, 12 (1995), pp. 179-195.

Apéndice documental

1

Carta del conde de Priego, asistente de Sevilla al rey, del 15 de diciembre de 1570.

A.G.S. Cám. Cast., leg. 2157, f° 81: el conde de Priego al rey, 15/12/1570.

Como tengo escrito a V. Md, Don Sancho de Leyva llegó a esta ciudad a los veinte y siete del pasado[79] con veinte y cuatro galeras y dellas se entregaron a mis oficiales quatro mill y trescientos moriscos tan destrozados y pobres y robados y enfermos que fue gran compasión, y los que no lo venían, tan flacos y hambrientos que, visto que morían muchos y padesçían tanta necesidad sin poder bastar las limosnas que se les dan de mala gana, me pareçió, por ser tanta gente y tener tan mal aparejo, de remediarla y disponer de muchos de ellos con la brevedad que convenía, puniendo los que se pudiese con amos y los enfermos a los [h]ospitales, así por su sustentación y reparo como por entender que dividiéndolos serían más aprovechados, a lo menos los niños, para la instrución de la fe. Y ansí lo primero que hize fue mandar bautizar *ad cautelan* a todos los niños de dos años abajo y también por parecer que convenía por ser tantos y que hallavan acá compañía de los mismos, no dalles lugar a estar muchos juntos sino ansí divididos por poderse mejor remediar la necesidad que pasavan y por otros inconvenientes que consideré así por el entretenimiento de sus costumbres como por otros respectos y de todo ymbío relación con testimonio que va con ésta para que V. Md la mande ver si fuere servido.

Los lugares de la tierra están muy necesitados por la esterilidad del año y sigún esta gente venía enferma y desmedrada hallando mal aparejo en los lugares donde fueran me paresció menos ynconveniente dar algunas casas dellos a algunas personas para sus heredamientos y a otras para poblaciones a algunos lugarejos cercanos a esta ciudad y con esto me parece se a esparcido mucha cantidad dello y están de manera que todas las vezes que V. Md. fuere servido darán cuenta dellos las personas a quien se les [h]an entregado por la orden que dicho tengo y entiendo que sigún mueren cada día muchos y no lo serán los que quedaren dellos, los quales se llevarán a las partes y lugares que V. M. manda por su carta del XXVII del pasado a que respondo con ésta. Guarde Nro. Señor y ensalce la S. C. R. persona de V. M. con grande acrecentamiento de reynos y tierras. De Sevilla y de diciembre, 15 de 1570.

De Vra. S. C. R. M. humilde criado y vasallo que sus reales pies y manos besa,

El Conde de Priego.

79. Los otros documentos señalan el 29 de noviembre 1570 como fecha de la llegada de las galeras.

2

El teniente de asistente de Sevilla, 2 de enero de 1571, [al rey] sobre la relación que falta.

A.G.S. Cám. Cast., leg. 2159 f° 2.

S. C. R. Mt.

Por ausencia del Conde de Priego Asistente de esta ciudad y como su teniente recebí una cédula de V. M. en que por ella manda envíe cierta relación sobre cómo se acomodarán mejor los moriscos que se han traído a esta ciudad así en ella como en los lugares de su tierra y comarca y, en cumplimiento de lo que V. M. Manda, digo que como el Asistente ha informado a V. M., él recibió por un ent[reg]o de Don Sancho de Leyva quatro myll y trezientos y tantos moriscos entre hombres, mujeres y niños y todos éstos vinieron destrozados y los más de ellos enfermos, mareados y el Asistente cumpliendo lo que V. M. le enbió a mandar por otra su real cédula repartió mill y trescientos dellos en lugares de Frexenal, Aracena, Constantina, Alanis, Cazalla y el Pedroso, tierra de Sevilla que son los más aparejados para poder los recibir y de los que aquí quedaron se pusieron con amos así labradores como officiales y ciudadanos mill y seiscientos para que los doctrinasen y trabajasen en sus oficios en esta ciudad y en algunos lugares comarcanos de ella. Todos los restantes quedaron enfermos de modorra y tabardetes y otras enfermedades muy malas que se comenzaron a pegar a los vezinos de esta ciudad con tanta furia que fue necessario para atajar tan grande mal, con consulta y parecer de médicos, que se sacasen luego a curar fuera de esta ciudad. Y assí se hizo por orden de ella y del Assistente y se pusieron en un hospital donde [h]ay [h]oy curándose seiscientos enfermos, sin otros más de cuatrocientos que están repartidos por la misma orden en otros [h]ospitales y se les dan las medicinas y mantenimientos necesarios. Tiénese por cierto, según la información que se ha hecho por las collaciones que son muertos aquí más de los mill de ellos y muy gran parte de los que se llevaron fuera, y de cada día se van muriendo y parece que, entre sanos y enfermos, están en esta ciudad hasta mil y seiscientos con mucho trabajo y pobreza. Y así, por esto como por sus enfermedades, no se podrán sacar de donde están hasta que convalezcan ni se puede tener certidumbre de los que quedarán vivos y libres de las enfermedades que tienen que, cuando lo estén, se podrán repartir algunos de ellos por las collaciones de esta ciudad que son veinte y cinco y los demás por los otros lugares de ella, adonde no se han llevado, que serán más de cincuenta, haziendo la mayor división dellos que sea posible para que mejor reciban la doctrina cristiana y trabajen en sus oficios poniéndoles graves penas para que dellos ni de la tierra no hagan falta ni ausencia. Esto es lo que agora ha passado y lo que adelante se podría hazer V. M. mande y provea lo que más a su real servicio convenga. Nro Sr la S. C. R. Persona de V. M. prospere y ensalce con acrecentamiento de más reinos y señoríos. De Sevilla, 2 de henero 1571 años.

S. C. R. Mt.

Besa humillmente los pies y manos de V. Mt su vasallo,

El Licenciado Valera.

3

Relación de los moriscos [deportados] que hay en Sevilla y su tierra del 9 de abril de 1571.
A.G.S. Cám. Cast., leg. 2162, f° 64.

	NÚMERO DE CASAS	MORISCOS (1)
Alanis	36	50
Aracena	34	140
Cazalla de la Sierra	20	55
Constantina	50	57
El Pedroso	27	48
Fregenal	23	160
San Bernardo (Sevilla extramuros)	58	260
Torregrosa	14	44
Triana	306	1.494
Total	568	2.308

(1) hombres, mujeres, niños

"… Por manera que son todas las dichas casas de los moriscos quinientos y sesenta y ocho casas y del número de los que parece que biben en ellas dos mil y trezientos y ocho moriscos y con los demás que están encomendados a servir a v[ecin]os de la d[ic]ha nuestra jurisdicción y comarca son a cumplim[ient]o de dos mill y ochocientos y sesenta moriscos poco más o menos y los que faltan son muertos y faltan del número que se registró de todos los moriscos que vinieron a esta ciudad, todo lo qual más largamente consta y parece por los dichos padrones, autos y diligencias que sobre ello se hicieron a que me refiero que quedan en poder del escrivano y en su escrito que es fecho en Sev[ill]a lunes nueve días del mes de abril de mill y quin[ient]os y setenta y un año. El Licenciado Valera…".

4

Carta del corregidor de Carmona, el licenciado Gutiérrez de Mayorga, del 27 de agosto de 1571.
A.G.S. Cám. Cast., leg. 2163, f°57-59.

Ill[ustr]e S[eñ]or.

Por una carta de su Mag.d referendada de V.M. se me manda ynbíe rel[aci]ón a V.M. de los moriscos que desta villa se [h]an ausentado y faltan y con qué licencias y, en cuplimiento dello, luego hize hazer junta y lista de todos los moriscos por pregón público y, a causa de que los moriscos andavan en el campo segando y en el trabajo de la cosecha del pan con los vecinos desta villa, no se pudieron juntar tan a tiempo quanto yo quisiera para poder hazer y inbiar la relación más presto y por esto [h]a [h]abido algunos días de dilación en ello. De las juntas y lista que se hizieron resultó la relación que con ésta va, signada del escribano de cabildo ante quien todo pasó. Yo, [h]a quatro meses que tomé las varas en este corregimiento y en mi tiempo no [h]a faltado ni se [h]a ido morisco ninguno ni yo he dado licencia ni la

daré y haré la quenta y guarda con ellos que Su Majestad manda. Los que aquí residen son de diferentes partes como V.M. mandará ver por la relación y muchos de ellos son viejos y no pueden trabajar y padecen necesidad y los que tienen hedad para trabajar, salido el verano y cosecha del azeytuna, el otro tiempo no tienen a qué ganar y [h]an pedido algunos licencia para yr a trabajar a otras partes y como no [h]ay orden para dárseles, no se da y a esta causa pasan algunos trabajos y más por la esterilidad del año, que [h]ay gran falta de pan. Y éstos se podrían aprovechar en la comarca, especialmente en los lugares de la ribera del Guadalquivir adonde no [h]ay ningunos [sic] y allí podrían ganar de comer y trabajar por estar en ribera.

Guarde N[uest]ro Sr y prospere la Ill[ustr]e persona de V.M. con mayor acrecentamiento de estado. De Carmona y de agosto, 27 de 1571.

Ill[ustr]e S[eñ]or.

Besa las Ill[ustr]es manos de V.M.

El Licenciado G[utié]rrez de Mayorga.

5

"… Cuenta de los moriscos", Sevilla, 21 de junio de 1580.

A.G.S. Consejo Real 257 exp. 4, f°8-I.

[**1570**] los moriscos que binyeron que se entregaron de las galeras fueron quatro myll y trescientos	4300	
los que se entregaron a vecinos de Sevilla y su tierra para admynystrarles conforme al bando novecientos y ocho.		- 908
los que parece que se llevaron a la tierra de Sevilla y se entregaron a los concejos son myll y dozientos treinta y tres		- 1233
que montan estas dos partidas dos myll y ciento y quarenta e uno		- 2141
que restados de los dhos quatro myll y trezientos quedaron enfermos y sanos, hombres, mujeres y nyños dos myll y ciento y cinquenta y nueve	2159	
[**1580**] los moriscos honbres mujeres y nyños que parece por los padrones que an hecho agora los jurados desta ciudad según la quenta de los dhos padrones montan seis myll y dozientos y quarenta y siete	6247	
los cautivos que ay destos según los dhos padrones son myll y ochenta y tres rrestan según esta quenta cinco myll y ciento y sesenta y quatro	5164	- 1083
y sacados destos los dos myll y ciento y cinquenta y nueve que quedaron enfermos y sanos en esta ciudad		- 2159
parece que rrestan tres myll y cinco moriscos que son más	demasiados 3005	

6

Carta de los jurados de Sevilla. 20 de abril de 1580.

Archivo Municipal de Sevilla, Sección XVI, Varios antiguos n° 334, f° 2r/v.

20 de abril

Los jurados de esta ciudad dezimos que en nuestro cavildo hordinario que hizimos en sávado diez y nueve días del mes de março se acordó hazer saver a V. Sa como ya la consta el muncho número de moriscos que en esta ciudad hay, los quales tienen por costumbre de bibir en corrales y casas y otras partes juntos de tal manera que el menos número [sic] que se juntan dellos más de beynte, los quales biben con muncha libertad y desenboltura de tal manera que exercitan su ley, hablando su ley, cantares y algazaras [sic] y bibiendo libres sin servir a ningún señor. De lo qual a sucedido teniendo la dicha libertad andan de día y de noche con armas y an hecho muchos delitos ansí matando hombres como robándolos. Lo qual todo cesaría probeyendo V Sa que los tales moriscos horros sirvan a señores y los que no fueren para ello no biban de dos arriba en una casa y ésta sea entre cristianos viejos porque de bibir muchos y juntos y sin amos y con tanta libertad [h]an sucedido los delitos que [h]emos d[ic]ho y los demás que a V. Sa le es notorio porque entre ellos los tratan e comunican para los hazer y perpetuar ansí en esta ciudad como en el campo.

Por todo lo qual pedimos suplicamos a V. S^{a} en nonbre de esta república proveer lo que aquí pedimos pues tanto importa para el remedio della y asimismo V S^{a} pida al Señor Conde Asistente y a sus oficiales tengan gran cuidado de visitar los d[ic]hos moriscos teniendo listas padrón dellos porque demás de mandallo y proveello ansí la prematica de su M[aj]estad que es sobre esto habla se sirvirá Dios Nro Sr y esta república recibirá bien y merced y se excusarán grandes delitos que cada día suceden. Y de cómo lo pedimos y suplicamos a V. S^{a} lo pedimos por testimonio.

Andrés de Escalona. escribano.

7

Carta anónima elevada al provisor de Sevilla.

Real Academia de la Historia, Col. Jesuitas, Tomo 104, leg. 9/3677 exp. 22.

[Carta anónima y sin fecha. Puede fecharse entre 1580 y 1582, puesto que alude al gobierno anterior del arzobispo Cristóbal de Rojas fallecido en 1580, sustituido únicamente en 1582 por Rodrigo de Castro].

Al Doctor Luciano de Negrón canónigo y arc[edian]o de Sevilla, provisor sede vacante.

A los Señores prelados que an sido de esta silla y a sus provisores e dado avisos de cosas graves con qué descargarles sus conciencias y lo mismo haré en el tiempo que durare esta vacante pues soy tan servidor de VM, teniendo cuidado no le encarguen a VM la conciencia, especialmente en casos de moriscos y de clérigos disolutos.

En tiempos de Don Cristóbal le di aviso que los moriscos del reino de Granada vivían de por sí en corrales sin admitir cristiano viejo ninguno por causa de que no fuesen vistas ni entendidas las çanbras y ritos mahométicos que hacían y los delitos que cometían los moriscos el día que bautiçavan sus hijos porque, con agua caliente, les labavan y limpiavan las partes

donde se les pone el olio. Esto se remedió con mandar que biviesen entre cristianos como ahora lo hacen, de donde resultó saberse y entenderse su mala vida y el descuido y mal tér[min]o de proceder de los fiscales y curas de ellos, que son culpa de sus delitos por lo que les toman y llevan hordinariamente, como lo a fecho Bartolomé de Artiaga, viejo fiscal de los moriscos que oyen misa en Sant Blas, como está probado en la causa que se a fecho contra Luis de la Cruz, Miguel su hijo y mujer y nuera, que entra áspero a reñirles el no yr a misa y unas veces le dan el palomino y otra la gallina, otra vez los cuatro y los ocho reales, lo qual hacen de muy buena gana porque son enemigos de Dios y huyen de su pres[enci]a. Se ha visto en San Marcos llevar Sama, cura que es un buen cristiano, y Antonio de Queto su fiscal, que anbos hacen el officio como deven, a un morisco a misa como ellos lo dirán y, al tiempo de alzar el Santísimo Sacramento, se vio que este morisco ponía el sombrero delante y metía la mano con una higa [sic] en el sombrero dándola al S^{mo} Sacramento, el qual fue servido que se entendiese su delito y fue llamado por los señores inquisidores y confesó sus pecados, fue açotado y echado en galeras. Y por no ser llevados delante de Dios con muy larga mano sobornan a los fiscales y curas. Yo conocí cura que el día de Pasqua de resurreción amanecían en su cassa treinta y quarenta corderos y carneros los quales le ynbíavan los moriscos por las disimulaciones y conocí fiscal de moriscos que confesava que le valían más de cinquenta mil mrs cada año porque de los tenderos llevan hordinariamente los fiscales el carbón, aceyte, sal, especias, fruta, verdura con que sustentan su casa y así los tenderos no van a misa como lo dirá Francisco de Acosta, procurador de esta audiencia, que en su collación de San Lorenzo echó bien de ver que ningún morisco tendero yva a misa; y lo dirá el Vachiller Pedro Ponce, cura de Oniun Santorun [sic], hombre honrado y buen cristiano que es cura de los moriscos de San Lorenzo (…) y a querido muchas veces dar memoria de los que no van a misa. Y siguiendo el particular del dicho Bartolomé de Artiaga, fiscal, y del Ldo Alonso de Herrera, cura de sus moriscos, digo que en la collación de Oniun Santorun en la calle de Santo Antonio biven [sic] un sastre que le hace de vestir de valde y éste es disimulado por él y por su cura y no va a misa al ospital. Junto a la barrera de Alvar Negro viven dos boticarios, el primero se llama Agustín y es morisco: no va a misa con los otros moriscos ni lo a visto cristiano en la iglesia de los moriscos y yo e topado al dicho Bartolomé de Artiaga cerca de la botica con un moço con un vaso lleno de jarabes y el víspera de Navidad pasada llegó el dicho Bartolomé de Artiaga con un moço con tres espuertas grandes a casa de Luis Hernández, morisco, y se las yncheron de fruta y no contento con esto bolvió de allí a un poco e ynchó ambas faltriqueras, y Catalina de Avila, su mujer [del tendero morisco], bisto la insolencia y sin razón dijo a un cerrajero biejo que vive pared por medio de ella ¿no es mejor ir a misa que no dar mi hacienda a estos ladrones? Contra esta morisca y contra Luis Hernández, su marido, tengo hecha información que pende ante VM por donde consta ser malos cristianos, porque no sólo no van a misa pero estando heridos de landre despreciaron el S[antísi]mo Sacramento de la confesión yendo el cura Navarrete a confisarlos y no quisieron y se les murió en casa un morisco sin confisión que no quisieron llamar quien le confesase. Finalmente, por no yr a misa ni tratar de cosas de cristianos dan su hacienda de larga mano y es justo que los tales curas y tal fiscal no encargue la conciencia a su prelado que era. Y un hombre cura de moriscos como es Sama y Antonio de Queto su fiscal que pueden juntar sus moriscos con los de San Blas y administrarlo [sic] an con cristiandad (…).

Resumen

A finales de noviembre de 1570, se deportaban a Sevilla 4.300 moriscos procedentes de Granada en condiciones particularmente difíciles. De su llegada, resaltaban la inmensa confusión imperante así como la falta de preparación de las autoridades para recibir semejante número de desplazados. Si la política de diseminación de los núcleos se puso en obra rápidamente, Sevilla presenció en los años posteriores un incremento continuo de la población morisca en su seno, hasta los años 1580, en que se realizó uno de los primeros censos de la población deportada, que reveló la existencia de más de 6.000 moriscos en la capital, la mayoría de ellos asentados en violación de todos los bandos y pragmáticas reales. En el ámbito local, la Iglesia sevillana intervino al lado de las autoridades municipales y reales para controlar la población, suprimir los rasgos distintivos de la cultura morisca y forzar la asimilación. A pesar del imponente aparato represivo dictado para diluir la identidad morisca en medio de la sociedad cristianovieja, la aplicación de dichas normas fue muy relativa.

Palabras clave: moriscos, Sevilla, deportación, etnocidio, siglo XVI, convivencia, Iglesia, control.

Abstract

At the end of November of 1570, 4.300 moriscos "granadinos" were deported to Seville where they attracted the attention of the authorities. Their arrival, which comprised the only shipment of people to the sevillian capital resulted in widespread confusion and revelaed the lack of preparation of the authorities to receive this group of "rebelados". The policy of dispersing the group to the provinces was quickly put in place and resulted in a continuous increase of the moriscos in Sevilla, until 1580, when one of the first census of the deported population was made. It confirmed that more than 6.000 were in the town with more than half having flouted the royal bans forbidding their settlement. In the local area, the Sevilian church intervened with municipal and national authorities to control this population of "cristianos nuevos" and to wipe out their distinguishing characteristics by forcing them to assimilate to Castilan society. Nevertheless, application of these norms was very relative.

Key words: moriscos, Seville, deportation, ethnocid, 16th century, coexistence, Church, control.

DON FERNANDO, INFANTE DE BUGÍA, HUÉSPED DEL EMPERADOR

*Valeriano Sánchez Ramos**

Dos años después de la toma de Granada, los Reyes Católicos continuaron su avance conquistador por el continente africano. Según algunos historiadores, la política exterior hispana entraba en su tercera etapa de intervencionismo en el Norte de África, y que se identifica como una continuación de la guerra de conquista. Sus características principales fueron la esmerada planificación de las actuaciones militares y la entrada en juego de la diplomacia. De este último aspecto da cuenta cómo en 1495 la *Bula Ineffabilis*, y poco tiempo después el *Tratado de Sintra,* permitían dividir definitivamente el espacio magrebí entre españoles y portugueses. De este modo se legalizaba para la monarquía hispana la exclusiva de los territorios al este de Fez, evitándose así ingerencias y facilitando la maniobrabilidad de las acciones posteriores del ejército[1].

La política mediterránea hispana se iniciaría con la toma de Melilla en 1497, un éxito rotundo que albergó unas perspectivas que luego no tuvieron continuación hasta la muerte en 1505 de la reina Isabel, cuando el cardenal Cisneros asumió con entusiasmo la empresa conquistadora. En este año, al grito de "África, África, por el rey de España", se conquistó Mazalquivir, y a esta plaza seguiría una guerra que se coronaría en 1508 con la ocupación del Peñón de Vélez de la Gomera, ya en zona asignada a Portugal[2]. Sin embargo, la gran cruzada magrebí llegaría hasta poco después, entre 1509-1510, bajo el mando de Pedro Navarro, personaje que conquistó Orán, Bugía y Trípoli y sometió Argel, Tenes y Dellys[3]. Estos territorios se adscribieron a la jurisdicción

* Universidad de Granada.

1. Sobre la periodización y la ordenación coherente de las distintas políticas regias en torno al sector, *vid.* D. Téllez Alarcia, «El papel del Norte de África en la política exterior hispana (ss. XV-XVI)», en *Tiempos Modernos*, revista electrónica (http://tiemposmodernos.rediris.es), 20 págs.
2. Para todo el contexto remitimos al lector a J. Pérez (dir.), *La hora de Cisneros*, Madrid, 1995.
3. Nacido en Sangüesa, Pedro de Bereterra cambió su nombre por Pedro de Roncal y más tarde por el de Pedro Navarro, por sus acciones en Italia recibiría el título de conde de Oliveto. Una biografía exhaustiva de este personaje en J. Priego López, *Pedro Navarro y sus empresas africanas*, Madrid, 1933 y M. de los Heros, *Historia del conde Pedro Navarro*, en *CODOIN*, Madrid, 1854-1855, t. XXV-XXVI.

del arzobispado de Toledo, silla gobernaba por el prelado, y en el aspecto comercial prácticamente quedaron copados por comerciantes catalanes y aragoneses[4]. En el plano político el avance hispano hacia la costa este alejó los roces con los lusos, pero propició la apertura de la confrontación con los otomanos, imperio que también tenía puestos sus ojos en este territorio[5].

La compleja realidad de los reinos norteafricanos

La ribera oeste mediterránea de África básicamente estaba constituida por dos espacios bien diferenciados. De un lado se encontraba el sultanato de Marruecos, con capital en Fez y gobernado por los Meriníes, y del otro estaban las regencias berberiscas. Estas últimas principalmente las constituían dos ámbitos: Uno, controlado por los Zianidas –en el reino de Tremecén– y sus distintas segregaciones (Orán, Mazalquivir…) que eran gobernadas por varios reyezuelos[6]. El segundo ámbito era el antaño reino de los Hafsíes, espacio tunecino-argelino que se disgregaba en principados y regencias. La característica común a todas las estructuras territoriales berberiscas era el débil control central ejercido, dando lugar a divisiones internas que, dentro del mismo espacio, desequilibraban aún más unas regiones de otras. Así, muchos de sus cargos políticos intermedios habían logrado tal grado de autonomía que verdaderamente se presentaban como reyezuelos independientes, de modo que, a veces, se permitían organizar su particular política exterior. En la nueva estrategia mediterránea planteada por los españoles y otomanos, estas monarquías norteafricanas jugaron un papel destacado, ya que fueron pieza clave para establecer complejas alianzas para imponer los intereses de uno u otro imperio.

El Magreb medio, por ejemplo, era uno de los puntos políticamente más complejos, ya que en él chocaban de lleno los intereses del reino de Tremecén y de las regencias berberiscas, bien de zianíes o hafsíes. Sobre sus zonas limítrofes, en la región de la Gran Kabilia, la amalgama de principados y repúblicas urbanas turco-argelinas generaban esporádicas crisis –bien de gobierno o sucesorias– que terminaban por abigarrar el panorama. Así, en la primera década del siglo XVI, la región estaba condicionada al este –en el ámbito de Tremecén– por el reyezuelo de Argel y, al oeste, por el rey de Bugía. Mientras que los zianidas habían logrado mantenerse neutrales a las influencias extranjeras, la política bugiota, por el contrario, mostró un interés filoturco. De este

4. J. García Oro, «La cruzada del cardenal Cisneros: de Granada a Jerusalén», *Archivo Ibero-Americano*, 51 (1991), pp. 553-766.

5. M.Á. de Bunes Ibarra, «El Mediterráneo y los turcos», en *Las sociedades ibéricas y el mar. Exposición Mundial de Lisboa 1998, Pabellón de España*, Lisboa, 1998, pp. 191-211.

6. El rey Muley Baudala Abdalí no pudo evitar que éstas, bajo la dirección de su sobrino Azana, lograsen independizarse.

modo, durante el último tercio del siglo XV Bayaceto II había conseguido que este puerto sirviera de base a su flota para atacar las costas españolas, con el objetivo de desestabilizar el mar de Alborán y ocupar el Reino de Granada. El peligroso acercamiento de la Sublime Puerta al oeste del litoral norteafricano se pudo desarrollar gracias al apoyo del líder religioso Sayyidi Muḥammad al-Tuwallí. Este santo local difundió la creencia de que las murallas de Bugía tenían poderes mágicos que las protegían de los españoles[7].

Los pactos alcanzados por el emir de Bugía con los otomanos eran contractuales, posiblemente en un claro sentido expansionista para este último que, lógicamente, perjudicaba al ámbito zianida. Con toda seguridad esta actitud debía apoyarla la numerosa población andalusí que vivía en la ciudad norteafricana, bastante nutrida en 1494 por la masa de granadinos que –tras la toma del reino– recaló en la plaza[8]. Para contrarrestar esta posición, Tremecén apoyó a los opositores del emir bugiota –organizados en torno a un pretendiente al trono–, los cuales poco a poco encontraron adeptos a su causa, sobre todo manejando a las tribus del interior. En este estado de cosas la irrupción en escena de los españoles terminaría por desestabilizar la situación, pues su expansionismo en esta área la contrarrestaron los estados argelinos solicitando más ayudas a Constantinopla. En su respuesta, el sultán otomano no tardaría en enviar a los corsarios Barbarroja, quienes desde Djidjelli dislocaron definitivamente con sus acciones todo el sector.

La toma de Bugía

Bugía (Bejaia) era una peligrosa plaza hafsí que, con un antaño pasado glorioso, desde finales del XV mostraba, quizás por debilidad, su acercamiento a Constantinopla[9]. Por estas circunstancias tan particulares, en la primera década del siglo XVI este puerto de la Kabilia estaba en el punto de mira de la política española. En el diseño de la campaña de Pedro Navarro, este militar precisamente utilizó los enfrentamientos entre los reinos de Tremecén y los hafsíes tunecinos por esta plaza. Ayudándose del pretendiente al trono –Abdállah–, el 5 enero de 1510 el conde de Oliveto –con una escuadra de 20 naves y 4.000 infantes– desembarcó con un tiempo hostil en su playa. Al ruido ensordecedor de

7. M. García Arenal y M.A. de Bunes Ibarra, *Los españoles y el Norte de África. Siglos XV-XVI*, Madrid, 1992, p. 68.

8. De las 6.320 personas emigradas, el segundo grupo más numeroso, tras el reino de Fez, fueron los que recalaron en Bugía, en concreto 1.265 individuos junto al influyente político Aben Comisa. Vid. M. Gaspar y Remiro, «Partida de Boabdil allende con su familia y principales servidores», *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 2 (1912), p. 57.

9. Una obra a la que recurrir para conocer la historia de este emirato en Mouloud Gaid, *Histoire de Bejaia et de sa región*, Minoumi, 1970.

la recién descubierta pólvora estallando sobre sus muros, en tres horas, tras ofrecer dos batallas al emir Moulay Abd-Er-Rahman, la ciudad quedaba bajo su dominio. El rey destronado huyó al interior y los españoles –ayudados por sus contrarios– no tardaron en depurar la corte del emir y someter rápidamente a la población. Mientras se sucedían estos hechos, Navarro continuaba su avance por el litoral, habiendo dejado previamente la tenencia de alcaidía en manos de don García de Toledo, quien apenas pudo hacer gala de ella, pues la peste que asolaba la plaza le obligó a permanecer en Málaga[10].

Consolidándose el poder en Bugía, en las semanas siguientes Navarro ocupaba el Peñón del Argel –frente al puerto de la misma ciudad– obteniendo el día 31 la sumisión de su rey, Selim ben Tumí. Controlado el segundo puerto importante del litoral, éste pasó a depender políticamente de Bugía, sede del gobierno español. El conde terminaría su campaña militar con la toma de Trípoli, volviendo a Bugía, donde se percató de la enorme vulnerabilidad que subyacía en el presidio con la existencia de dos soberanos, uno en la ciudad y otro en su alfoz. En efecto, en la montaña estaba el huido Abd-Er-Rahman –amparado por las tribus de la zona– y en la plaza, con apoyo español, Abdállah. Para afianzar la posición hispana, el gobernador lanzó en 1511 un ataque al interior para someter a Abd-Er-Rahman y a las tribus que lo secundaban[11]. Sin embargo no tuvo éxito, de modo que Pedro Navarro discurrió que era fundamental eliminar las discordias entre el presidio y sus alrededores, decretando para ambos soberanos el deslinde de sus atribuciones. Junto a estas medidas, estableció también las primeras expulsiones de andalusíes, población molesta a sus intereses que fue poco a poco instalándose en las llanuras de la comarca de la Mitidja (entre Argel y Blida)[12].

Sin embargo, las órdenes españolas no obtuvieron el éxito programado, ya que el emir del interior recurrió en 1512 al corsario Aruch Barbarroja para obtener la protección otomana. De este modo la oleada turco-bereber que siguió al avance castellano no se hizo esperar en la región. La aguerrida defensa de Bugía, posiblemente apoyada por Abdállah, impidió la caída del presidio en esta época. El primer asalto de Barbarroja –junto con su hermano Khizr– se realizó en agosto de 1512, y en él participó el destronado emir, quien con 3.000 bereberes bajó de las montañas. Este aparatoso ataque fue inútil, primero por la descoordinación de Abd-Er-Rahman y, segundo, por la fortaleza de las tropas españolas, que no sólo lograron repeler el ataque sino, incluso, una descarga

10. Este personaje disfrutaría muy poco el cargo, ya que, al poco de arribar a Bugía, se trasladó a la conquista de la isla de Gelves (Djerba), donde fallecería en agosto. *Vid.* A. Bernáldez, *Memorias del reinado de los Reyes Católicos*, edición a cargo de M. Gómez Moreno y J. de M. Carriazo, Madrid, 1962, p. 563 y J.M. Doussinague, *La política internacional de Fernando el Católico*, Madrid, 1944, p. 353.

11. M. Epalza y J.B. Vilar, *Planos y mapas hispanos de Argelia siglos XV-XVIII*, Madrid, 1988, pp. 57-61.

12. M. Epalza, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, 1992, p. 214.

de mosquetería hirió gravemente al corsario hasta el punto de costarle un brazo. Esta acción retrajo a Barbarroja, tiempo que aprovecharon los españoles para reforzar en 1513 la plaza y nombrar un nuevo alcaide, Pedro Carroç[13]. Aquel mismo año el pirata otomano, tras sanar, volvía a la acción y recuperaba algunas plazas, intentando nuevamente, aunque sin éxito, ocupar Bugía. No obstante sería el verano de 1514 cuando se produjo el segundo asalto de envergadura sobre el presidio, cuando se prolongó largamente su asedio. Las lluvias de septiembre y las desavenencias de los apoyos berberiscos terminaron por levantar el cerco en noviembre. El resultado final fue un estrepitoso fracaso corsario, pagado con la muerte de Isaac Barbarroja, hermano de Aruch[14].

La solidez hispana en Bugía llevó a los Barbarroja a poner sus ojos en los otros reinos tributarios de los españoles, razón por la que en 1515 Aruch tomaba Argel. Proclamado rey de esta ciudad, inmediatamente ejecutó al viejo monarca destronado y comenzó a depurar –al igual que hicieran los españoles en el presidio bugiota– a sus opositores. Así, y antes de lanzar un ataque a sus enemigos, el corsario se dedicó a dominar las tierras del interior, adueñándose de Cherchel, Medea y Miliana, constituyendo una base sólida para el puerto argelino. Esta intervención sobre la región generó la huida de notables hacia las plazas hispanas y tremecinas, incluida la del hijo del asesinado soberano argelino, Yahya, que logró refugiarse en Bugía, desde donde pasó a España bajo la protección del cardenal Cisneros.

Previo a su ofensiva sobre las plazas españolas, Aruch optó por aislar más a los españoles, iniciando en octubre de 1517 un ataque sobre Tenes y Tremecen, puntos que fueron ocupados, si bien no logró su objetivo de capturar a su rey, Mulay Ibn Hamoud III, que consiguió asilo en Orán. A finales de este año la estrategia de Barbarroja cambió, pasando de la guerra a la diplomacia, pues estableció un pacto de defensa mutua con el rey marroquí de Fez para crear un frente común contra los españoles. De este modo el círculo se cerraba en torno al territorio dominado por el corsario otomano y a las plazas españolas, en donde también se refugiaban los reyezuelos depuestos. El pánico de finales de año era enorme, pues se esperaba una nueva ofensiva berberisca, bien sobre Orán o Bugía. Posiblemente en este ambiente de ambigüedad e incertidumbre, los diferentes soberanos berberiscos bajo amparo hispano serían trasladados, por precaución, a la Península.

Junto a la salida de los emires filohispanos, y para evitar la vulnerabilidad en muchos casos por la falta de interés de la tropa en mantenerse en los presidios,

---

13. R. Gutiérrez Cruz, *Los presidios españoles en el Norte de África en tiempo de los Reyes Católicos*, Melilla, 1997, p. 91.

14. El desarrollo de toda esta crisis e intentonas de asaltar Bugía, se puede seguir por las crónicas, si bien remitimos a los lectores a la obra de Al-Madáni, *Harb athalathamiati sana bain Al-Djazair wa-Isbania (1492-1792)* [Guerra de trescientos años entre Argelia y España (1492-1792)], Argel, 1968, capítulos 2 y 3.

el emperador dio un impulso mejorando la situación de la hueste. Así, en 1518 se encomendó a Pedro Afán de Rivera la apertura de una investigación sobre el teniente de la plaza, Ramón Carroç, acusado de provocar con su arbitrario gobierno una verdadera crisis entre los soldados[15]. Asimismo, en la primavera de aquel año Carlos V ordenó al marqués de Comares que atacase Tremecén, con objeto de aislar al reino marroquí y romper la alianza con los corsarios. Esta operación militar fue un éxito, ya que no sólo se restableció en el trono a su antiguo soberano sino que el corsario murió en la batalla. En la mente regia pudiera ser que estuviera trazado hacer similar uso con los demás soberanos afines.

A la muerte de Aruch heredó el trono argelino su hermano Jeireddin, quien en el verano de 1519 resistió el ataque de Hugo de Moncada, manteniendo con ello el equilibrio de fuerzas en la Kabilia. Esta circunstancia impidió eliminar el temor pirático en la tierra durante largo tiempo, pues Barbarroja se dirigió al sultán de Constantinopla rogándole ayudas. Recibida su solicitud con gran entusiasmo, la Sublime Puerta aceptó su propuesta y lo nombró gobernador de Argel, pasando desde este instante el territorio dominado por los corsarios a ser soberanía otomana directa. Poco después Jeireddin reorganizaba sus dominios con la incorporación de Constantina y Bona y establecía una nueva política de consolidación territorial hacia el oeste[16]. Este giro permitió dar un respiro a Bujía, ya que podría relajarse un poco, fruto de cuya comodidad es el intento en 1536 del alcaide Pedro Afán de Rivera de dotar a la ciudad con unas ordenanzas[17].

El colaboracionismo de los reyezuelos: el infante de Bugía

El complicado organigrama territorial del Magreb central sobre las disputas tribales de los antiguos espacios o reinos, como queda expresado en las líneas anteriores, se potenció con la entrada de españoles y otomanos. Estas actuaciones generaron una complicada red de vasallajes y ayudas mutuas en las que fueron claves los reyezuelos, bien impuestos o depuestos por una u otra esfera de influencia política. Uno de aquellos personajes fue Abdállah, el pretendiente de Bugía que facilitó el establecimiento español en la plaza. Por un do-

15. Se le acusaba de pagar a los hombres con mercaderías y bastimentos (por supuesto a precios elevados; sin ajustar peso ni medida; y los alimentos, a veces, corrompidos). Los pagos se realizaban a través de un judío, que, a su vez, defraudaba todo lo que podía. La cuestión era que los militares se empobrecieron tanto que, los que no huían, iban desnudos, sin armas o, incluso, algunos se habían convertido al islam. M.T. López Beltrán, «Ordenanzas de Bujía (1536-1540)», *Baética*, 7 (1984), p. 221.

16. *Correspondencia de D. Hugo de Moncada y otros personajes con el Rey Católico y el emperador Carlos V*, en *CODOIN*, Madrid, 1854, t. XXIV.

17. M.T. López Beltrán, *op. cit.*, pp. 219-244.

cumento que hemos encontrado, sabemos que se bautizó con el nombre de Fernando, probablemente en honor al Rey Católico, y que recibió el tratamiento de Infante de Bugía. Siguiendo el mismo documento, sabemos que para su sustento la Corona le asignó una jugosa cantidad, en concreto 256.850 maravedíes sobre las rentas de Cuenca. Posiblemente los desequilibrios regionales harían que, a semejanza de otros reyezuelos norteafricanos, este personaje marchase a España, eliminándose un potencial problema en la Kabilia: primero, con la población local, evitando que su sola presencia alterase más la convivencia cotidiana. Segundo, porque se alejaba cualquier contacto del infante con otras propuestas políticas, anulando la posibilidad de cambio de posicionamiento con respecto a los otomanos. Y, tercero, porque, dada la precariedad imperante en los presidios, se esfumaba el temor de una invasión no deseada que pudiera provocar el asesinato o secuestro de un príncipe, que para la Corona hispana era más útil vivo. En este último punto viene bien recordar las instrucciones que Fernando el Católico dio en mayo de 1510 –recién conquistada la plaza– a Pedro Navarro, y que muestran a las claras el recelo hacia la población autóctona. Muy al contrario, su actitud era motivo para que primase su expulsión y su posterior sustitución con repobladores: "…no ha de haver moro ninguno sino que al adelante se ha de poblar de cristianos y que al presente ha de estar con guarnición de cristianos, porque no se podría luengamente conservar"[18].

Por los datos que aporta nuestro documento, sabemos también que el infante estaba acompañado por Gutierre de Andía, don Cristóbal de Morales y Damián Fernández, personajes de los que desconocemos cuál era su relación (¿amigos? ¿criados?…). La naturaleza y origen de sus acompañantes es también un elemento clave, pues no sabemos si eran argelinos bautizados o españoles, y en este caso si se trataba de agentes de la Corona. Sea como fuere, lo cierto es que don Fernando estaba lo suficientemente asimilado a la cultura castellana como para firmar en perfecto castellano, lo que nos hace pensar en su larga estancia en la Península. Los testigos, sin embargo, no firmaron el documento, tal vez por no saber escribir. El manejo que don Fernando hace del dispositivo hacendístico para cobrar sus rentas a través de agentes es también un detalle que nos acerca a la castellanización de este personaje. Al margen de esta última nota, poco más podemos extraer de este documento, sino advertir cómo el infante de Bugía se encontraba en estas fechas en España, discurriendo libremente por los dominios del emperador como su huésped, en una clara imagen de la multiculturalidad peninsular de la primera mitad del siglo XVI.

La biografía de los reyezuelos y príncipes norteafricanos al servicio de España es interesantísima, no sólo por lo que nos aportaría sobre la política hispana en el Mediterráneo africano sino por sí misma. La historiografía está falta de estudios pormenorizados que nos permitan reconocer líneas comunes

18. J.M. Doussinague, *La política…*, pp. 614-615 (apéndice documental n.º 45).

–si las hubo– sobre estos personajes, de modo que pudieran establecerse parámetros de comportamiento y/o actitudes personales comunes y, con ellas, políticas coherentes[19]. De lo poco que conocemos sobre don Fernando, infante de Bugía, es que estuvo en la corte del emperador y, por el documento que presentamos, así lo vemos en 1545 en Madrid concertándose con un Juan Martínez para recibir la suma que percibía de la Corona en tierras conquenses. Desconocemos si viviría lo suficiente para ver cómo en 1555 Salah Rais, bajá de Argel, conquistaba Bugía[20] y cómo su gobernador, acusado de traición, era juzgado y condenado a ser decapitado en Valladolid. El intento de Felipe II por recuperar el presidio se cerró en 1557 sin éxito y sería fundamental saber si el infante don Fernando –de vivir– tuvo algo que ver en el proyecto. Para tal ocasión las Cortes libraron dinero, e incluso el cardenal de Toledo –Siliceo– ofreció dirigir la expedición con la ayuda extraordinaria de 300.000 ducados. Las diferentes ocupaciones del monarca hispano aplazaron la empresa hasta que éste regresase de un viaje, dilatándose el proyecto con los años hasta quedar sumido en el olvido. Tal vez el recordatorio o memoria que pudiera hacer el infante de Bugía, o su peso, ya no existían o, simplemente, no era interés regio. Son preguntas para ayudar a profundizar en estas materias, sirviendo este documento como aportación a quien desde estas líneas quiera recoger nuestro ánimo.

Documento

1545, febrero, 18. Madrid

Relación de las cuentas recibidas por don Fernando, infante de Bugía.

Archivo de Protocolos de Madrid, P-141, ff. 206r-v.

En la noble villa de Madrid, a diez e ocho días del mes de febrero, año del señor de mill e quinientos e cuarenta e cinco años, por ante mi, el presente escribano público y testigos yuso escriptos, paresçió el ilustrísimo señor don Fernando, infante de Bugía, estante al presente en esta villa de Madrid, e dixo que por que ante Joan Martínez, vezino de la dicha villa de Madrid, a tenido cargo de cobrar por Su Señoría su encabeçamiento e juro que tiene en la çiudad de Cuenca çiertos años e a pagado e dado en dineros e mercaderías e gastos. Que a hecho quenta de todo ello como pago çierta real e verdadera por çierta quenta en forma de querer que Su Señoría esta sentençia e cumplidamente basta, fecho e pagado de todo lo que a sido a cargo del

19. Sobre esta cuestión es clásico el estudio de J. Oliver Asín, *Vida de don Felipe de África, príncipe de Fez y Marruecos (1566-1621)*, Madrid, 1955 y el más reciente de Matthieu Bonnery, «Un homme entre deux mondes: la vie mouvementée de don Philippe d'Afrique, prince de Tunis (1627-1686)», *Tiempos Modernos*, 8 (mayo-septiembre, 2003), revista electrónica (http://tiemposmodernos.rediris.es).

20. Con tan sólo 500 soldados y tras 22 días de asedio, Alonso de Peralta capituló el 27 de septiembre, si bien el arráez no cumpliría lo pactado, dejando en libertad al gobernador español y a 40 soldados.

dicho Joan Martínez, a el qual es debdor e queda deviendo de datas que a hecho de dineros contados a Su Señoría e para su equipamiento e dispensamiento de final alcançe e remate de quenta hasta oy de doscientos e çinquenta e seis mill e ochoçientos e çinquenta maravedíes. E quedó que Su Señoría le haría escriptura de se los pagar, segund e como yrá aquí declarado e que le daría finiquito, bastante de todo lo que a sido a su cargo.

Por tanto, obligó que daría e dio por finiquito e libre para siempre jamás a el dicho Joan Martínez e a sus bienes, sus derechos, deudos en el que cargó en que le dirá de lo que a cobrado por Su Señoría hasta oi, para que no le pueda ser pedido ni demandado en ningund tiempo e por quenta de resta e final alcançe de todo, que a de dar e tomar entre entranbos a avido al dicho Joan Martínez alcançó a el dicho señor ynfante pagados dichos doscientos e çinquenta e seis mill e ochoçientos e çinquenta a Su Señoría. Que se obligó a se los dar e pagar al dicho Joan Martínez e aunque en su poder oviere e por de ello oviere de aver e de recibidas las mitad de ellas este presente año de çien mill e quinientos e çinquenta maravedíes e se los dio por todo dados del dicho año, de que otro en otro mes es en cada recibo lo que montare. E la otra mitad en el año luego en que venir e primero venidero de mill e quinientos e cuarenta e seis años por reçivo del dicho año, según dicho… que entera e cumplidamente por gasto fecho e pagado de todas las dichas dozientas e çinquenta e sies mill e ochoçientos e çinquenta maravedíes, que gaste en orden de la dicha averiguación en lo que quedamos deviéndolo todo, segund e como aquí es obligado.

E se obligó de guardar e cumplir e aver por dicha carta en la forma de ello se obligó por nonbre de Juanes con don Cristóbal de Morales, que sobre sy puso, e la pena en forma e no que lo aquí se guarde e cumpla e porque en principal e cumplir e pagar, obligó su persona e bienes, muebles e raizes, avidos e por aver, e dio poder, complido, a cualesquier justicias e juezes de Su Majestad que en esta carta pare, a cuia jurisdicción, en testimonio e reconocimiento e rigores de dicha obra ejecutiva le castiguen y compelan e a pedimento a donde a de pagar. E para cumplir lo susodicho, como si a ello fuese condenado por sentencia dada de juez competente por él considerada e pasadas en costas, justicia sobre lo qual remito lo dicho e cualesquier leies, fueros e derechos, e qualesquir derechos que sean en su fabor, e todos juntos e mandas e fianzas e de lo demás de engaño e inoranzia de fecho e de dicho e las leies. E recibió del dichote la nomina pecunia que hablan en raçón de la entrega e la lei e derecho que diz que general renunçiación de leies non vala e la lei que dis que los finiquitos no valen sino son presentados por quenta.

Que es fecha de este mes e año susodichos e lo firmé de mi nonbre. Testigos que fueron presentes, Gutierre de Andía, don Cristóbal de Morales e Damián Fernández, testigos de dicho señor infante.

Juan Martínez
(firma y rubrica)

Infante de Buxía
(firma y rubrica)

(firma ilegible)

Resumen

A partir del caso de don Fernando, infante de Bujía, rescatado de la documentación, se analiza el fenómeno de los príncipes y mandatarios magrebíes afectos a la política norteafricana de España en el siglo XVI. Éstos, en muchas

ocasiones, se ven obligados por razones políticas a desplazarse y establecerse en España, donde serán mantenidos por las autoridades.

Palabras clave: Norte de África, diplomacia, otomanos, Argelia.

ABSTRACT

Seeing the case of Don Fernando, infante of Bujía, from unpublished documentation, we analyze the phenomenon of maghrebi princes keen on the North African politics of Spain in the XVIth century. These, in many occasions, are forced for political reasons to move from the Maghrib and to be established in Spain, where they will be supported by the authorities.

Key words: North Africa, diplomacy, ottomans, Alger.

Sharq al-Andalus, 18 (2003-2007), pp. 113-129

BAQUIANO, UN ENIGMA CON HISTORIA

*María Elvira Sagarzazu**

ETIMOLOGÍA, LUGAR DE ORIGEN Y DIFUSIÓN GEOGRÁFICA

Sostiene Corominas que *baquiano* procede de *baqīya,* voz que en árabe significa "el resto, lo que queda", y que con tal significado aparece usada en 1555 por Fernández de Oviedo[1] (*Historia general y natural de Indias)*. La obra había sido comenzada en 1534. Entre ambas fechas, Gutiérrez de Santa Clara también emplea *baquiano* en 1544[2]. Juan de Guzmán da cuenta de ella en 1586, creyéndola propia de Santo Domingo[3]. El Padre Acosta, en 1590, la anota como procedente de Cuba y Haití[4]. El Inca Garcilaso dice que se usaba en las islas de Barlovento[5].

De lo anterior se desprende una primera conclusión, y es que el término empieza a difundirse en la región del Caribe, precisamente donde comenzara la colonización española. Otro dato a tener presente es que ni Corominas ni los demás autores citados lo consideran indígena, hecho que orienta nuestra atención hacia quiénes pudieron haber introducido en América una palabra que no formaba parte del castellano empleado por la mayoría de los españoles en el siglo XVI.

Por otro lado, no pervivió esta voz en los territorios caribeños con el vigor que alcanzó –y que conserva– en Venezuela y en el Río de la Plata[6], por lo que intentaremos explicar qué factores pudieron haber contribuido a la difusión

---

* Escritora e investigadora. Argentina.

1. J. COROMINAS y J.A. PASCUAL, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, 3ª. reimpresión, vol. I, Madrid, 1991, p. 493.
2. *Ibídem.*
3. *Ibídem*.
4. *Ibídem*.
5. *Ibídem*.
6. *Ibídem*.

alcanzada en estas tierras. Como no ha sido posible incluir también a Venezuela en el presente trabajo, cuanto va a exponerse aquí en relación a *baquiano* corresponde a testimonios recogidos en la región cisplatina.

Los transmisores del castellano a américa y "los que se quedaron"

De los colonizadores venidos de España, sabido es que el grupo más numeroso procedió de Andalucía[7], la región cuyo pasado nombre, Al Andalus, fue el dado por los árabes a todo el territorio peninsular conquistado por ellos a partir de 711.

Tanto en Argentina como en Venezuela, se denomina *baquianos* a los conocedores del terreno en que realizan sus actividades. Son peones a quienes su propio modo de vida, rural, obliga a desplazarse de un lado a otro, arreando ganado, guiándolo hacia otras estancias, o conduciéndolo con cualquier otro objeto hacia destinos a veces muy alejados del sitio donde se asienta normalmente el rodeo.

Una idea de la experiencia propia del *baquiano* surge del relato de la penúltima expedición del botánico Aimé Bonpland. Este médico y naturalista francés, que de joven había cuidado los jardines de la emperatriz Josefina en la Malmaison, pasó la mayor parte de su vida y murió en 1858 en Santa Ana, provincia de Corrientes (Argentina). A mediados del siglo XIX, ya octogenario, Bonpland no pudo sustraerse a la tentación de atravesar el enorme estado brasileño de Rio Grande do Sul con un baquiano encargado de trasladar cuatrocientas ovejas hacia una estancia riograndense[8]. El interés de Bonpland en acompañar al baquiano residió en que a lo largo del trayecto iba a poder recoger ejemplares de la flora nativa de un territorio jamás pisado por un naturalista. El baquiano podría guiarlo por sendas no solo desconocidas por los científicos sino también fuera de las picadas abiertas, tiempo atrás, por los jesuitas que tenían asentadas en la zona sus Misiones de Guaraníes, desde fines del siglo XVI hasta su expulsión a mediados del XVIII.

Más o menos por los mismos años de aquella penúltima aventura de Bonpland, un argentino ilustre, polígrafo, gran viajero y luego presidente de la nación, Domingo F. Sarmiento, también valora el quehacer del baquiano y lo describe como "el gaucho grave y reservado que conoce a palmo veinte mil leguas

7. P. Boyd-Bowman, «La procedencia de los españoles de América. 1540- 1559», *Historia Mexicana,* vol. XVII: 1, México, 1967, pp. 37-71 (p. 58).

8. Ph. Foucault, *El pescador de orquídeas. Aimé Bonpland (1773-1858),* Trad. José Federico Delos, Buenos Aires, 1994, p. 129.

cuadradas de llanuras, montañas, bosques. Es el topógrafo más completo, el único mapa que lleva un general para dirigir los movimientos de su campaña"[9].

Ahora bien, este sentido de conocedor práctico, de *guía*, que la voz conlleva, no guarda aparente relación con la raíz árabe que apunta al *remanente* de algo; ha de hilarse más fino para llegar al punto donde el significado del étimo árabe empalma con el de *conocedor*. Personalizando la idea de remanente y expresándola como *los que quedan*, se visualiza el recorrido de las nociones que contribuyeron a la génesis semántica de la voz, ya que ese *remanente* hace referencia a una presencia humana sometida a la acción del tiempo como condición necesaria para adquirir experiencia del terreno. La palabra resume la conexión existente entre permanecer en un lugar y llegar a conocerlo, exactamente lo que convierte a un peón en *baquiano*.

El término refleja, pues, una realidad, cual era que, entre los colonizadores españoles que quedaban de la primera hora, se encontraban algunos que habían alcanzado un particular dominio del hábitat en que residían. De esto y de las fechas en que aparece el vocablo escrito, se infiere que los primeros baquianos fueron españoles– y aquí *español* no alude a origen étnico o cultural sino al hecho de venir de España–. Y ha de tratarse de un español afincado desde el principio de la conquista, de los que no regresó a la metrópoli, como lo hacían otros que, por curiosidad o necesidad momentánea, probaban suerte en América pero tras algún desengaño regresaban a su patria.

El hecho de que exista un ejemplar humano determinado a permanecer en las colonias cualquiera fueran las condiciones imperantes en ellas, dice lo suyo a propósito del carácter o la urgencia del candidato. Los mejor dispuestos a tolerar los inconvenientes de la vida en las colonias serían aquellos cuyo presente tampoco era fácil en España. Afirma Domínguez Ortiz[10] que venir a América "para el europeo normal se presentaba como una empresa muy costosa y arriesgada, que sólo intentarían aventureros, perseguidos políticos y religiosos y otras categorías excepcionales".

La adversidad económica suele vencerse con alguna facilidad, basta dar con un nicho laboral, descubriendo las oportunidades rentables o exitosas de cada época. Las condiciones sociales adversas, sin embargo, pueden ser consecuencia de varios factores y no se superan fácilmente, cuando no requieren, para ser superadas, cambios de actitud que a menudo afectan a más de un aspecto de la existencia, tal como les ocurre a los desplazados sociales por el motivo que sea.

---

9. J.M. Sarobe, «El gaucho guerrero», en G. Taboada (ant.) *Gauchos*, Buenos Aires, 1992, pp. 49-50.

10. A. Domínguez Ortiz, *La sociedad americana y la corona española en el siglo XVII,* Madrid, 1996, p. 25.

Situación social de los moriscos

Son conocidas las condiciones en que quedó la comunidad musulmana española a partir de 1502 y del edicto restrictivo de 1526 dictado contra ella por Carlos V. En la España de aquel siglo y el siguiente, los moriscos resultaron la minoría más perjudicada a medida que iba haciéndose efectivo el cumplimiento de las medidas que ponían fin al estatuto jurídico que había regulado la vida de sus antepasados, garantizándoles la práctica del islam y demás tradiciones comunitarias. Los procesos de la Inquisición española muestran que se dirigen particularmente contra los moriscos tras la nueva legislación, tanto que, entre 1569 y 1621, a esa minoría pertenece la mayoría de los encausados por el tribunal, 1.758 judaizantes frente a 9.354 moriscos[11].

La cancelación jurídica de la comunidad musulmana no significó la desaparición total de sus miembros sino su conversión, exilio o emigración hacia otros territorios. La huida tuvo como destinos preferidos –de quienes se mantuvieron en la fe tradicional– al Norte de África y algunos puntos de la Turquía otomana. Poco se ha investigado, en cambio, el éxodo por goteo de los otros moriscos mejor cristianizados, que regresaron a España un tiempo después de su expulsión[12] y casi nada se sabe de los que vinieron a América no por motivos religiosos sino para superar el estigma social de descender de prohibidos. Para averiguar sobre ellos, hay que tener en cuenta que, por tratarse de gente culturalmente fronteriza, "les strategies dévelopées par les morisques sont ici comme là les mèmes. A part pour quelques récalcitrants, l'attachement à la foi islamique n'est pas tenace. Confinés très souvant à des tâches serviles, pour des périodes parfois longues, ils son ouvertes à toute opportunité"[13]. Iniciar una nueva vida en las colonias españolas de América significaba una opción que difícilmente pasaría inadvertida a los moriscos, tanto menos cuando sabido es que fue conducta frecuentemente seguida por la otra minoría perseguida, los criptojudíos. De ellos sí hay más noticias debido a su intervención en el comercio novomundano[14], lo que a su vez atraería el interés de la Inquisición sobre ellos. El tribunal de Lima entre 1570 y 1600 procesó a 78 criptojudíos y sólo a dos moriscos[15]. El panorama no parece haber sido muy diferente en el virreinato de

11. B. Escandell Bonet, «El Tribunal peruano en la época de Felipe II», en J. Pérez Villanueva y B. Escandell Bonet (eds.), *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, 1984, pp. 919-935, p. 926.

12. F. Martínez, «Les morisques expulsés: quelques itinéraires de retours en Espagne», *Actes du Xe. Congrès International d'études morisques (9-12 Mai 2001) sur Morisques, Méditerranée & Manuscrits Aljamiado*, Zaghouan, 2003, pp. 133-168.

13. *Ibídem*, p. 166.

14. A.F. Pacca de Almeida Wright y R. Santaella Stella, *Canarias y Brasil en la ruta atlántica durante la unión peninsular: 1580-1640*, Canarias, 2000, p. 93.

15. B. Escandell Bonet, *op. cit*., p. 926.

Méjico, donde entre las categorías de procesados por el Santo Oficio no son señalados los moriscos como "puntos neurálgicos"[16]. En el período 1571-1621, la acción inquisitorial fue dirigida contra luteranos, criptojudíos, alumbrados, bígamos, erasmistas, solicitantes, brujas y supersticiosos[17].

Invisibilidad del morisco en América

De lo anterior podría concluirse superficialmente que acaso hubiera muy pocos moriscos en el Nuevo Mundo, si no fuera porque más de dos décadas de relevamientos sistemáticos de la presencia morisca en Sudamérica permiten afirmar lo contrario, pero debe explicarse qué hizo posible la *invisibilidad* del morisco en el Nuevo Mundo. Ese conjunto de causas y factores ha sido expuesto en otra obra[18] y la totalidad de su desarrollo no podría repetirse aquí, pero sí vamos a enumerar por lo menos cuatro aspectos que han contribuido a enmascarar la presencia morisca en el medio hispanoamericano. Son ellos: 1) la inmigración ilegal, muy frecuente, 2) la pobreza de informes y procesos a moriscos incoados por la Inquisición novomundana; 3) el escaso número de criptomusulmanes entre los moriscos que llegaron, y 4) la falta de idoneidad de quienes debían detectar las herejías, entre las que figuraba el criptoislamismo.

Dentro del primer punto, ingresos ilegales, quedan comprendidos "náufragos, desertores y *desterrados*" (mía la cursiva) que "dependiendo de las condiciones de vida anterior acabaron encontrando en esas tierras un lugar de delicias"[19]. También fraudes de variados tipos permitieron el paso de prohibidos a las Indias, entre ellos la compraventa de licencias[20] y la incuria hizo el resto[21].

---

16. A. Huerga, «El tribunal de México en la época de Felipe II», en J. Villanueva y B. Escandell Bonet (eds.), *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, 1984, p. 937.
17. *Ibídem.*
18. M.E. Sagarzazu, *La conquista furtiva. Argentina y los hispanoárabes,* Rosario, 2001.
19. Pacca de Almeida y Santaella Stella, *op. cit.,* p. 44.
20. R. Sánchez Rubio, *La emigración extremeña al Nuevo Mundo. Exclusiones voluntarias y forzosas de un pueblo periférico del S. XVI,* Madrid, 1993, p. 274.
21. Marcelino Canino da cuenta de la llegada de un morisco en un navío con registro, allí quedó apuntado el ingreso de "tres negros de Barrazas, tres negros del maestre y un moro", *Documentos de la Real Hacienda de Puerto Rico. Registros de Naves*. Vol. I, 1510-1519, Universidad de Puerto Rico, 1971, p. 319, *apud* L. López-Baralt y J. Caamaño, «Un morisco portorriqueño, médico y alcalde de San Juan», *Actes du Xe Congrés International d'études morisques sur Morisques, Méditerranée et Manuscrits Aljamiado,* Zaghouan, 2003, pp. 93-109. López-Baralt acota en el artículo mencionado "ya sabemos que aunque el paso de moriscos y judeoconversos estaba prohibido, por lo dudoso de su ortodoxia, estas disposiciones se burlaron repetidamente. La presencia de descendientes de moriscos y aun de criptomusulmanes es, no cabe duda, una realidad documentada en los albores de nuestra historia nacional" (p. 94). La afirmación sirve de conclusión a una investigación sobre la existencia de otros conversos de moro, además de Ruiz, en la isla de Puerto Rico, de cuya existencia también da cuenta Luce López-Baralt en la citada comunicación (pp. 93- 95).

Otra vía de ingreso imposible de ser detectada la proporcionaban las naves sin licencia que transportaban a quien estuviera en condiciones de pagar el traslado, fueran o no prohibidos. También una *circunstancia* capaz de facilitar el paso de moriscos a las colonias de América se infiere de la siguiente práctica: "las naves destinadas al Brasil y al Río de la Plata paraban en Canarias"[22]. Estas islas habían quedado como la única porción del territorio español de la que los moriscos no fueron expulsados[23].

Ilicitud y escasez de control gubernamental

Las razones expuestas nos han llevado a proponer que para que el estudio de la presencia morisca en el Nuevo Mundo rinda frutos, conviene considerar el ingreso de moriscos –tanto como el de criptojudíos– dentro del marco amplio de acciones ilícitas en general. El ingreso de miembros de esas minorías pudo además fácilmente estar vinculado a prácticas ilegales de otra índole, sin que ello signifique que aquellas personas tuvieran particular inclinación hacia la delincuencia sino simplemente porque a ellos les estaba prohibido lo que a otros no. Por otra parte, esta vinculación o aceptación para intervenir en operaciones ilícitas no cobraría la relevancia que adquieren en el panorama americano si en la zona de nuestro estudio la clandestinidad fuera meramente residual. El caso es que, en el extremo sur de las posesiones de los Austria en América, la ilicitud configuró un fenómeno regional de grandes proporciones[24], fenómeno que parece haberse estimulado durante el período de unión de las coronas de Castilla y Portugal[25] por distintos motivos.

---

22. Pacca de Almeida y Santaella Stella, *op. cit.*, p. 22.

23. M. Lobo Cabrera, «Los moriscos de Canarias exceptuados de la expulsión», en *Actes Ve. Symposium International d'Études Morisques sur: Le Vème Centenaire de la Chute de Grenade*, Zaghouan, vol. I, pp. 427-442.

24. A.P. Canabrava, *O Comércio Português no Rio da Prata (1580-1640)*, Belo Horizonte, 1984, pp. 120-123.

25. "En este contexto, es importante no perder de vista los momentos de cambio, aquellos en que el Imperio luso es aumentado y despojado de ciertas instituciones por no reflejar más la realidad o por pretender, los que las crearon o los que a ellas se sujetaban, reformar o corregir imperfecciones. Brasil bajo el Gobierno de los Felipes ilustra bien esa realidad debido a las reorientaciones españolas que cuidaban de minimizar las tendencias disgregadoras de las poblaciones lusas y el propio contrabando por ellas efectuado.

    Sin embargo, es verdaderamente costosa la tarea de intentar captar momentos o tendencias de esa práctica ilícita.

    Hasta los métodos más seguros de cualificación de actividades económicas pautadas en determinados sectores, en la confrontación de su resultado y en sus números elocuentes, pueden fallar como retrato fiel de la verdad. Eso se debe a la existencia de elementos cuantitativos imponderables, principalmente cuando ese contrabando se presentaba agresivo al comercio oficial.

El escaso control por parte de las autoridades es el segundo punto a considerar como facilitador del paso de prohibidos al Nuevo Mundo, algo que ya las autoridades en su tiempo juzgaron inevitable dada "la desproporción de los medios burocráticos para cubrir el colosal tamaño del distrito peruano"[26]. De la misma imposibilidad se quejaron en Cartagena de Indias[27], y lejos de que fuera la excepción, el mismo autor afirma que ocurría "en todas las tierras americanas"[28].

En una carta escrita por los inquisidores al Consejo se informa del ingreso clandestino de criptojudíos "particularmente por el puerto de buenos ayres… y se vienen por tierra al Pirú, a Potosí, La Plata y otras partes del Reyno, y lo mesmo sucede por los puertos de Veneçuela, laguna de maracaybo, sancta martha y cartagena… que los mas guardan la ley de Moysen"[29].

El tercer punto y el cuarto están interrelacionados. Por un lado, deducimos que pocos moriscos interesados en mantener su religión y sus costumbres dejarían España para venir a una colonia donde teóricamente les esperaban las mismas leyes y el mismo trato que en su patria. En todo caso, América ejercería su atracción sobre aquellos mejor cristianizados, que a pesar de ello comprendían que descender de moros les impedía integrarse y ascender socialmente. Para este tipo de morisco, un cambio de escenario era todo lo que hacía falta para borrar el origen. En las colonias, esa posibilidad estaba asegurada, entre otras razones por la escasa idoneidad de los agentes encargados de descubrir al cristiano nuevo de moros o de judíos. No sería fácil detectar a conversos que físicamente no se diferenciaban de los españoles cristianos viejos sino en la negativa a consumir carne porcina, hecho que tenía lugar en la intimidad del hogar. Asimismo, el tipo de vida de muchos de los primeros españoles, al unirse a mujeres indígenas, fue rural, lo que a propósito de las costumbres les favorecía triplemente. Porque dentro del matrimonio era entonces el varón (un morisco, en este caso) el que a través de su supremacía como conquistador y como varón imponía su voluntad y sus costumbres, y porque el alejamiento de los centros urbanos le permitía reproducir sin testigos las tradiciones que traía.

Por considerables motivos semejantes a los de las situaciones anteriormente descritas, en que son presentados hechos de naturaleza diversa pero de estructura semejante, no es posible percibir una sola línea de conducta válida para todo el esquema de acción y tranquilidad de la mentalidad colonial sobre las actividades mercantiles entre las principales zonas del contrabando americano, incluyéndose ahí Canarias, las islas portuguesas, Brasil y el Plata.

Razones también semejantes en estructura, si no en naturaleza, a las de las situaciones antes comentadas, podrían incurrir en el gravísimo riesgo de ignorar hechos esenciales a la apreciación de la realidad histórica…" (PACCA DE ALMEIDA y SANTAELLA STELLA, *op. cit.*, pp. 56-57).

26. ESCANDELL BONET, *op. cit.*, p. 926.

27. M. TEJADO FERNÁNDEZ, «El apogeo del Santo Oficio (1569-1621)», en J. PÉREZ VILLANUEVA y B. ESCANDELL BONET (eds.), *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, 1984, p. 989.

28. *Ibídem.*

29. ESCANDELL BONET, *op. cit.*, p. 929.

Por otra parte, aquella razón que daban los obispos, de no poder llegar a los pobladores porque estaban diseminados en territorios demasiado extensos, conspiró también contra la autoridad inquisitorial encargada de detectar criptomusulmanes, si los había.

Insistimos, no obstante, en la asimilación de los moriscos como rasgo presente entre los interesados en pasar a las Indias ya que allí podría estar la razón por la que las autoridades no los hubieran considerado "puntos neurálgicos". Así las cosas, está claro que estas personas no presentaban un peligro capaz de atraer la atención del apocado Santo Oficio americano. ¿Por qué motivo habría de perseguirse a gente humilde que vivía lejos de todo y que quizá lo último que los vinculara al pasado islámico fuera el rechazo a la carne de cerdo, que nadie podía comprobar? En cualquier caso, esta suma de circunstancias consideradas desde la perspectiva de los moriscos configuraba un escenario ventajoso para su radicación, especialmente accesible a los que quedaron viviendo en las Canarias.

Ilegales y moriscos en América

Era posible llegar ocasionalmente en naves legales, o hacerlo ilegalmente, como lo hizo el portugués Cristóbal Ataide, residente de Santa Fe la Vieja en el siglo XVI[30], de cuya existencia sabemos precisamente por haberse radicado en una ciudad de cierta importancia para los parámetros urbanos del Río de la Plata a fines del siglo XVI. Si en vez de eso Ataide se hubiera internado en el campo, posiblemente nunca habríamos conocido su historia ni tampoco habría tenido que dar cuentas a un oficial de justicia sobre su origen y presencia en América. Sabemos que tras recibir una advertencia se le concedió un permiso de residencia por haber alegado ser padre de un sacerdote.

También el caso del morisco estudiado por Luce López Baralt y Josué Caamaño quedó registrado por tratarse nada menos que del licenciado Ruiz, médico que llega a ser alcalde de San Juan de Puerto Rico, algo que no solamente transgredía la prohibición de ir a América sino otra, porque el ejercicio de una profesión liberal estaba igualmente vedado a los de *sangre impura.* Por otra parte, con solo declarar Ruiz que era oriundo de Magacela, Extremadura, había dicho suficiente. Cuando entre 1570 y 1574 recibió Extremadura su cuota de once mil moriscos expatriados de Granada, las villas de Magacela y Benquerencia quedaron exentas de recibirlos en calidad de vecinos "por poseer ya un elevado número de moriscos"[31]. En 1584, según palabras del visitador Frey Antonio Rodríguez de Ledesma, "en la dicha villa de Magacela, que es toda de

30. Sagarzazu, *op. cit.*, p. 208.

31. B. Miranda Díaz, *Reprobación y persecución de las costumbres moriscas: el caso de Magacela*, Badajoz, 2005, p. 100.

moriscos, fuy ynformado y averigüé que no resçebían el santísimo sacramento más que uno o dos de los dichos moriscos lo cual a sido y es de tan mal ejemplo que conviene que su magestad mande poner en ello el remedio que conuiene para que se escuse tanto mal y biuan cristianamente"[32].

Los inconvenientes de todo tipo con que se encontró el Santo Oficio para llevar adelante las tareas y controles para los que había sido creado no fueron, como se vio, prerrogativa de sus tribunales novomundanos, si bien es la actuación de estos lo que ahora nos interesa. Y nos interesa porque estamos tratando de unir cabos sueltos del pasado morisco en América con la ayuda de *baquiano*, voz que informa de la existencia de hombres venidos de España, bien arraigados a su nueva tierra pero que no se comportan como los demás españoles de distinto oficio que cumplen tareas varias en las villas o en las instituciones coloniales. Quisimos averiguar por qué.

Mientras desde Puerto Rico se da cuenta de "el descuido y la irregularidad del funcionamiento del Santo Oficio en la isla a lo largo del siglo XVI"[33], la instalación del tribunal en Cartagena de Indias[34] tropieza desde el principio con un conjunto de obstáculos que se repetía en las demás sedes de la Inquisición novomundana. Una de las dificultades mayores "fue la escasez de personal, que contrastaba con la extensión territorial de su distrito […] En efecto, contaba con dos oidores…uno en Santa Fe y otro en Santo Domingo […] En cuanto a los familiares, la escasez no podía ser más agobiante; en el lugar de asiento del Tribunal debía haber doce pero solamente estaban nombrados cinco"[35].

Todos estos inconvenientes explican por qué la marginalidad podía prosperar en las Indias con facilidad, y es ese el motivo por el que la clandestinidad ofrece un marco adecuado para percibir una presencia tan esquiva como la morisca en América. La ausencia de controles institucionales favoreció un estado de cosas que sería aprovechado por quienes buscaban la grieta para escapar de una situación agobiante, y en esas circunstancias se encontraban los miembros de las minorías marginalizadas de la sociedad española.

Donde se esfuman las fronteras

Por otra parte, la vida en América tuvo que ser, desde sus inicios, muy distinta de la que llevaban los españoles en la metrópoli. Las riquezas del Nuevo

32. Documento conteniendo la *Visitación de frey Antonio Rodríguez de Ledesma al Partido de La Serena, apud* Miranda Díaz, *op. cit.*, p. 101.

33. López-Baralt y Caamaño, *op. cit.*, p. 95.

34. J.T. Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Cartagena de Indias*, Santiago de Chile, 1899, pp. 114-115.

35. Tejado Fernández, *op. cit.*, p. 994.

Mundo produjeron rápidos cambios sociales e individuales que "irían, incluso, a crear nuevos valores dentro de los eslabones religiosos, llegando al punto de permitir que ciertas instituciones, en otros lugares vigorosas y dinámicas, fuesen alcanzadas en su esencia, como ocurrió más tarde con la del Santo Oficio en Brasil"[36]. Señalan asimismo que "Es posible que ese Tribunal hubiese desempeñado hasta la función de encubrir cristianos nuevos en la Colonia, sirviéndoles de vehículo de ascensión social. Para eliminar los rasgos sospechosos del origen de la fortuna, el *hombre rico* intentaba la búsqueda de la distinción religiosa en la más prestigiosa de las compañías, inclusive entre los distintos familiares del Santo Oficio en Brasil"[37].

Todos estos factores combinados convergen para generar una imagen de algunos primitivos pobladores venidos del otro lado del Atlántico que coincide con lo que viene sosteniendo desde antaño la tradición popular en América: que los primeros colonos no eran gente de *buena* estirpe, lo que ha recibido el valiente descrédito, entre otros, del historiador Guillermo Furlong[38], preocupado por atribuirle a los futuros argentinos y sus vecinos un origen menos indigno. El padre Furlong, sin demorarse en demasiadas pruebas, sostiene que no es cierto que muchos antepasados de los criollos hayan purgado sentencias en prisiones peninsulares, y aunque no lo explicita, parece entender que quienes poblaban las cárceles españolas serían siempre delincuentes, sin mencionar de qué delitos se trataba u otros motivos ajenos al delito por los que se puede perder también la libertad. Por ese razonamiento se deja de ver justamente la causa por la que los moriscos conocieron las prisiones inquisitoriales y la dudosa fama que podía acompañarles en América, donde nunca quedó claro quiénes habían sido los moros allá en España.

La sociedad americana, a diferencia de la peninsular, creció sin que llegara a la mayoría un perfil nítido del morisco; nunca se aclaró en estas latitudes que un sector de la sociedad española había sido musulmán; posiblemente fue algo más conocido el caso de los judíos. De todas maneras, no es razonable conjeturar que las autoridades coloniales fueran a dar explicaciones a propósito de la minoría morisca y su situación contemporánea, lo que significó un silencio total a propósito de los moriscos en el medio americano. La Iglesia era la encargada de trabajar por la unidad confesional de todos los súbditos de la Corona española, y la Inquisición de encausarlos si había dudas, quejas o delaciones sobre la conducta de los pobladores, pero la realidad morisca, el pasado que unos y otros querían dejar atrás, no tuvo por qué constituir una cuestión preocupante para ninguna de las partes involucradas en una disputa que jamás fue sino residual en América.

---

36. Pacca de Almeida y Santaella Stella, *op. cit.*, p. 49.

37. *Ibídem.*

38. G. Furlong Cardiff, *Historia social y cultural del Río de la Plata (1536-1810)*, Buenos Aires, 1969, p. 1.

Esta indiferencia frente al problema morisco en el Nuevo Mundo no debe interpretarse como resultado de una ausencia total de descendientes de aquella comunidad. Tampoco como que la sociedad colonial hubiera cambiado de código al extremo de equiparar socialmente a cristianos viejos y conversos. El comportamiento menos persecutorio de las autoridades en América hacia los descendientes de moros se entiende como parte de un expreso mandato de la Corona, y por el ajuste a las nuevas condiciones de vida que los venidos de España, en su conjunto, debían enfrentar en el Nuevo Mundo. Frente a las costumbres completamente desconocidas que volcaba la vertiente indígena –y también los negros– en la sociedad colonial, los conversos eran apenas otro modo de ser hispánico que hacían que las diferencias entre ellos y los cristianos perdieran volumen y prioridad. Este nuevo diseño social, donde los conversos dejaban de ser el grupo hostil, sería un importante paso hacia la confusión de raíces que impediría en adelante a los criollos descendientes de moriscos comprender o recordar su origen. Claro que, en el caso de que individualmente hubieran llegado a recuperar la memoria de su origen, tampoco podían publicarlo, pues descender de conversos no solo infamaba sino que, al estar prohibida su residencia en las Indias, era dato que incriminaba instantáneamente.

Desde la perspectiva del morisco, la imposibilidad de revelar el origen en el Nuevo Mundo hizo que sus propios hijos ignoraran los vínculos que los unían a sus antepasados en España, con lo que pasaría al olvido toda la historia de la adscripción al islam y su posterior ilegalización. Pero, desde la perspectiva cristianovieja, si bien en América la inquina contra los conversos no alcanza la gravedad que suele tener en España, sí se trasladó la conciencia de *quién es quién*, motivo por el que el patriciado mantuvo distancia frente a los conversos.

Otro aspecto negativo del *quién es quién* quedaría reflejado en que, al momento de cuajar la separación de clases, los miembros de la clase baja hispánica quedarían difusamente asociados a una condición moral dudosa. Es esa sospecha la que el padre Furlong quiere desactivar, dignificando a quienes, sin embargo, las propias autoridades seguían viendo como próximos al delito por su propio origen, y sin que la ilicitud en cuestión fuera resultado de otra cosa que de la adscripción a una comunidad marginalizada por motivos religiosos y políticos.

El término *cafre* resume localmente lo que podría reflejar el origen de la base popular argentina. ¿Qué es un *cafre* sino un cualquiera, de baja cuna? Pero lo que *cafre* encierra en su étimo árabe es el motivo por el que la cuna no es buena: cafre es un infiel. *Cafre* en su raíz conserva la memoria islámica de desvalorizar al otro por no ser de la misma fe. Desde el punto de vista del descendiente de moriscos, cafre sería el indio, pero para las autoridades, cafres eran los *españoles de la otra vereda*, los ex infieles. ¿Y quiénes fueron los últimos sospechados de infidelidad en la España que ya había expulsado a los judíos? Los moriscos y sus descendientes.

La coyuntura también en el largo plazo

El sentido de la coyuntura es fundamental para comprender los caminos seguidos por los moriscos cuando se les cancela la posibilidad de ser miembros de su colectivo, que hace que la comunidad originaria deje de servirles de referente y refugio.

La deslegitimación del colectivo trajo como consecuencia sumir a los moriscos en una dudosa condición que les permitía continuar siendo españoles al tiempo que les exigía dejar de ser musulmanes. En esto último, sin embargo, descansaba la identidad de un morisco, de modo que el haber recibido el bautismo, sin desearlo, nunca pudo convertirlo en el cristiano que exteriormente debía ser.

El morisco cristianizado no pudo menos que ser un individuo desdoblado, uno por dentro, otro por fuera. Ahora bien, ¿no es esta condición, de reunir en uno mismo, un ser y un parecer que no conjugan, la que obliga a conductas *ladinas*? Por ese camino, ladino llega a ser un verdadero sambenito social que resume en el Río de la Plata la conducta de aquél en quien no se debe confiar, porque no es lo que parece.

La tacha social que suponía llevar sangre prohibida bien pudo dejar en sus descendientes conversos características que la mayoría de los españoles de origen cristiano acabaron resumiendo en el infamante *ladino* que cumple en América la función denigradora que el origen ya no puede hacerlo porque se había perdido rastro de él, o mejor dicho, memoria de él. Si un capitán no sabe a quién transporta en su navío[39], si el registro de pasajeros a Indias omite nombres ¿quién podía señalar con certeza a un morisco en las colonias?[40].

Pero frente a este anonimato étnico, en la Argentina ha sido una constante atribuir, por un lado, un origen humilde, cuando no rayano en la marginalidad, a la primitiva población de origen hispánico, y a la vez, destacar la nobleza y dignidad del criollo nacido de esa misma gente. Aunque un pasado libre de tachas pudo figurar entre las preocupaciones de los individuos comprometidos con el proceso independentista, no hubo aquí fuerte hincapié en la limpieza de sangre, como se encargaría de reflejar, ya en plena madurez republicana, el dicho popular "todos venimos… de los barcos". Sobre este interrogante como telón de fondo, proyectaría ocasionalmente su sombra la idea subyacente de un origen dudoso.

---

39. "El dicho licenciado Ruiz vino sin lisençia y ascondidamente" declaró Pedro de Riasa, testigo de Ponce de León en la causa criminal iniciada por Ruiz contra el anterior (AGI, Justicia 979, folio 10v.12). Otro testigo, Tomé Lépez agrega: "Y sabe este testigo que vino por via de las yslas porque este testigo lo vio embarcar en la palma", *apud* López-Baralt y Caamaño, *op. cit.*, pp. 101-102.

40. Sólo los avisados sabían que venir de "las yslas" (Canarias) e ingresar indocumentado era casi sinónimo de converso.

Toda esta cuestión, a nuestro juicio, es resultado de la supervivencia del marco ideológico de las propias autoridades coloniales españolas, que procedían o estaban aliadas al sector que detentaba el poder, los cristianos viejos. Estos funcionarios no podían ver con buenos ojos la presencia de esos *otros* españoles que emigraban de España. Tampoco podían identificarlos con certeza puesto que llegaban con nombres cristianos y luego de cumplir con los requisitos de limpieza de sangre, algo que no debe confundirse con no llevar efectivamente sangre prohibida, pues también estos certificados se falsificaban.

En América, los desposeídos de vieja data, los peones, la gente sin propiedades –sin *bienes* ni *raíces*, valga el juego de palabras– constituye la cantera donde hallar a los descendientes de moriscos, toda vez que el rechazo religioso asume, en las colonias, la forma de desposeimiento material y ausencia de pasado. Y esas mismas condiciones reiteradas a lo largo de siglos acabarían construyendo la mentalidad propia de un grupo particular, compuesto por peones, gauchos y trabajadores rurales, gente de escasos recursos y excluidos casi siempre de las posibilidades de ascenso social. Dentro de este grupo se encuentra el *baquiano*.

El baquiano desempeña tareas aprendidas de manera práctica; un refrán local dice "para hacerse baquiano hay que perderse alguna vez".

A medida de que fueron ingresando las camadas de nuevos colonizadores, encontraron a otros que les habían precedido, bien afincados pero sin más capital que el conocimiento de la tierra, conocimiento que el baquiano no podía utilizar en beneficio propio, pues nunca fue –ni es– terrateniente. Son los terratenientes los que comenzarán a emplear a los baquianos como peones.

Cabe preguntarse por qué el baquiano no es dueño de la tierra que conoce mejor que su patrón. En la respuesta intervienen las disposiciones de la legislación colonial. El reparto de la tierra conquistada era resorte de la autoridad colonial, del gobierno, fundamentalmente en manos de cristianos viejos. Era adjudicada en forma gratuita como pago de servicios y favores a la Corona, motivo por el que iba a parar a manos de gente de cierta alcurnia. El baquiano, por el contrario, fue siempre un sujeto sin contactos en el funcionariado, ajeno al mundo oficial y a los estamentos superiores de la sociedad colonial. Era, sigue siendo, un hombre de campo alejado de las autoridades y quizá poco afecto a ellas en el pasado, cuando se sentía más seguro viviendo perdido en una estancia que en la ciudad, "símbolo del dominio hispano y del triunfo del Cristianismo"[41] y donde podía ser observado por vecinos de otras costumbres, o llamar la atención de allegados a la Iglesia, la Curia o a la Inquisición.

El perfil económico y social del baquiano era el de un desheredado, circunstancia que comparte con el morisco peninsular. El parentesco se refuerza

41. Domínguez Ortiz, *op. cit.*, p. 34.

al destacar que, en los territorios rioplatenses, este ejemplar social conserva la tradición semita de no consumir carne porcina. El rechazo al cerdo quedaría como la señal de adscripción al Islam por antonomasia[42], y a ella se apegaron con firmeza los moriscos. De modo que la existencia de igual práctica en suelo americano no puede adjudicarse a los cristianos viejos, sino a los moriscos, no sin considerar que podría haberse acentuado con el ingreso de portugueses criptojudíos, agentes activos del comercio atlántico y presentes en la ruta del contrabando[43]. Con todo, los criptojudíos pertenecían a una clase social distinta de aquella que proveía de peones a las estancias. (Los alcances y significados del tabú porcino descritos en otra ocasión[44] no van a reiterarse ahora.)

En América, como viene sucediendo con los territorios conquistados en cualquier lugar, las autoridades adjudicaron la tierra a quien les convenía, y aquí fue a miembros del mismo sector étnico-religioso que detentaba el poder, lo que dejaría a los cristianos nuevos fuera de su posesión. Pero no de explorarla y conocerla.

El empleo de una raíz árabe podría indicar que, entre quienes componían la peonada colonial, fueran o no baquianos, abundaba gente con un léxico particular, diferenciado del de sus primeros patrones *godos* y todavía en condiciones de crear algún término sobre étimos no siempre de origen latino. Porque pasa lo mismo con *argelar,* una voz desconocida en España que significa *fastidiar* y procede del árabe *ar-riŷl*, el pie, por extensión también una enfermedad del vaso de los caballos que los pone molestos[45].

Lo que estamos sugiriendo es que los introductores de *baquiano* podrían haber sido peninsulares que no hubiesen perdido totalmente el contacto con su primitiva lengua, aunque hiciera variable tiempo que la hubiesen abandonado, según vinieran de Castilla, de Aragón, de Valencia, o de Magacela[46]. Para principios del siglo XVII, los dos primeros grupos hablaban en general bien el castellano[47], si bien la nota número 46 está ahí para recordar que no faltaron excepciones. Lo que no sabemos es cuántas excepciones más tuvieron lugar y, lo que también hemos querido destacar en este trabajo, si son ciertas las características de la colonización cisplatina entre las que figura la facilidad para el

42. M. García Arenal, *Inquisición y Moriscos: los moriscos del tribunal de Cuenca*, Madrid, 1978, p. 69.

43. J.A. Tobías, *História das Idéias no Brasil,* Saõ Paulo, 1987, pp. 38-39.

44. En Sagarzazu, *op. cit.*

45. Sagarzazu, *op. cit.,* p. 162.

46. El conde de Salazar, encargado de expulsar a los moriscos de ese sitio, le escribe al rey en 1610, "Benquerencia y Magacela, dos lugares todos de moriscos… aquy cesa el ynconveyente que podya tener el echar los antyguos por estar casados con cristiano byejos, qe en esto lugares no ay ninguno, ny onbre que se pueda dudar de que es morysco en todo esto". A.G.S., Secretaría de Estado, Leg. 235, *apud* Miranda Díaz, *op. cit.,* p. 116.

47. L.F. Bernabé Pons, «L'écrivain morisque Hispano-Tunisien Ibrahim Taybili. Introduction a une littérature morisque en Tunisie», en *Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire offerts á Slimane Mustapha Zbiss,* Tunis, 2001, pp. 255-256.

ingreso de prohibidos, lo que a su vez daría más oportunidad de que se plasmaran otras conductas particulares, más laxas, a medida de que la colonización se aleja en la geografía y el tiempo, de los grandes ejes de Méjico y Perú, donde tuvieron lugar comportamientos más duros y pragmáticos o rapaces, por la presencia de riquezas fácilmente explotables.

Pero, sobre todo en lo tocante a la lengua, el arraigo afectivo a ella cuenta, y es lo que hace que sus hablantes conserven giros o voces a veces sueltas por mucho tiempo aunque ya no se comuniquen a diario en ella. Es lo que ha sucedido con el castellano de los descendientes de moriscos radicados en Túnez[48], quienes con el afán de conservar una identidad cultural distinta de la local, recurrieron al empleo esporádico de voces hispánicas cuando el español ya no era de uso cotidiano. El mismo tipo de fenómeno, pero al revés –empleo de voces árabes en el castellano– podría explicar la presencia de estos arabismos en suelo sudamericano, arabismos que aparecen relacionados a las ocupaciones por excelencia de los moriscos en América, tareas rurales, especialmente de arriería, medio en que perviven por igual *argelado* y *baquiano,* tal como en Túnez el léxico hispánico sobrevivió en voces asociadas a una ocupación característica de los moriscos, la fabricación del bonete de fieltro.

Merece atención otro aspecto de *baquiano,* la confusión ortográfica que a menudo suscita incluso entre personas ilustradas, porque cuando eso sucede, es señal de desorientación lingüística. No es raro verlo escrito *vaqueano,* por asociación con vacuno, tipo de ganado que conforma el grueso de la ganadería argentina. Otra elocuente curiosidad es que la voz carece de alcurnia, algo ha hecho que se la soslayara allá donde la necesitaban, en el ejército, por ejemplo (y la cursiva que sigue es mía): "En los ejércitos regulares los baquianos se alistaban en una unidad denominada compañía de *guías*, agregada a los servicios del cuartel general"[49]. Un argentino estándar jamás diría *guía*, salvo que hable de turismo, u otra aplicación moderna. El término habitual es *baquiano,* pero por esas cosas que cuestan desentrañar, el Ejército evitó consignarlo por escrito.

La ganadería en Argentina sigue tradicionalmente empeñada en la cría de bovinos y, en menor medida, de ganado lanar. En ese esquema no es secundario señalar que el gaucho, mano de obra por excelencia en ese medio, rehúye la cría del cerdo: sencillamente no lo hace. Este animal que consumían los cristianos viejos, se conservó allá donde los cuidadores, los peones, tenían origen indígena, como sucede en la zona andina, pero desaparece de las grandes estancias donde el trabajo queda a cargo de criollos de origen peninsular. Así ocurrió en la cuenca cisplatina, desde Rio Grande do Sul hasta el sur pampeano. Y así desapareció prácticamente el cerdo de la mesa argentina, al punto de perderse a nivel popular el *tocino.* Esa preparación vuelve al léxico argentino –más que

48. *Ibídem*, p. 257.

49. J.M. SAROBE, «El gaucho guerrero», en G. TABOADA (ant.), *Gauchos*, Buenos Aires, 1992, p. 264.

a la gastronomía– con los inmigrantes italianos del siglo XIX, como lo refleja la denominación vigente: el italianismo *panceta*.

Los criollos de las colonias no tuvieron conciencia de *haram*, porque tampoco serían musulmanes, sino más bien descendientes de conversos, según denotan estos rasgos que apuntan a una arabidad que sobrevive a una desislamización del acervo moro. Pero la contaminación con *vaca* sufrido por *baquiano* acaba añadiendo una última connotación indirectamente relacionada al tabú islámico.

A manera de conclusión y como señala Bernabé Pons[50]: "Empieza a ser un lugar clásico en la historiografía referida a los moriscos el hacer notar que existe una enorme diferencia entre la atención prestada a éstos mientras permanecieron en el territorio peninsular y la que han merecido una vez que abandonan España". Cabe agregar que esta merma de atención, sin embargo, todavía hace referencia a los estudios realizados sobre los moriscos radicados en el Magreb y Turquía, y es una situación privilegiada si la comparamos con lo que ocurre con los vestigios moriscos en América, donde la tarea pendiente es grande, sin conseguir la debida atención académica ni una apropiada cobertura institucional.

Resumen

La voz *baquiano*, muy difundida en el Río de la Plata y también en Venezuela desde los inicios de la colonización hispánica, se halla construida sobre un étimo árabe y ha permanecido ausente del castellano de España. El presente trabajo relaciona la implantación y vigencia del término en los territorios coloniales a la presencia de moriscos a los que, si bien la legislación prohibía el ingreso, hay documentos que prueban su presencia, como así también razonables indicios de entradas clandestinas. Destacamos el origen y extensión del uso de *baquiano* en relación a su portador habitual en Argentina, que suele ser un gaucho, en quien otras pautas de filiación hispanoárabe habían sido ya detectadas.

Palabras clave: moriscos, Argentina, terminología árabe, gaucho.

Abstract

Baquiano has been a well established word in the language of the River Plate and Venezuela since the begining of the Spanish colonisation. The term

50. L.F. Bernabé Pons, «Las emigraciones moriscas al Magreb: balance bibliográfico y perspectivas», en *Relaciones hispano-marroquíes: una vecindad en construcción*, edición a cargo de A. Planet y F. Ramos, Madrid, 2006, p. 63.

evolves from an Arab stem and has remained unknown to Spanish speakers within Spain. This paper aims at connecting the spreading of such a word in South America, to Spanish Moriscos, for in spite of the ban on ex members of the Spanish Muslim community to inmigrate to colonial territories, documents endorse their presence, while ilegal entries seem to stand behind the even larger cultural heritage bearing their imprint, too. We also underline the conection between this local use of *baquiano* and the gaucho, his culture bearing further signs of Hispanoarabic coinage as well.

Key words: moriscos, Argentina, arabic terminology, gaucho.

Sección
Textos y Contextos

NOTA SOBRE UN NUEVO "FALSO" EN ÁRABE, DE MORISCOS EN EL EXILIO, ANTES DE LA EXPULSIÓN GENERAL (¿TÚNEZ, 1603?): LA PSEUDO-*TUḤFA* DE TURMEDA (3ª PARTE)

*Míkel de Epalza**

El tema de esta nota (breve, pero con largo título) presenta un nuevo descubrimiento en respuesta a una investigación con sus interrogantes, que se planteó a inicios de mi carrera investigadora, ya licenciado universitario en Filosofía pero aún no en Filología Semítica, hace más de 40 años. Por esto hay que explicar los pasos históricos sucesivos que ha tenido que dar esta investigación. Esos pasos están expresados en sucesivas investigaciones, propias y ajenas, y en el título de esta nota, sin pretensión de agotar en una "nota" tantos y tan amplios temas. Han permitido también hallar la solución a los interrogantes que se planteaban hace tantas décadas.

Esos elementos contrastados son:

1º, el libro árabe *La Tuhfa*, del mallorquín Anselm ("En Telm")[1] Turmeda, (fines del XIV-principios del XV), sacerdote franciscano convertido al islam en Túnez, alto funcionario de aduanas del reino hafsí medieval, escritor y tra-

* Universidad de Alicante.

1. He explicado recientemente cómo el nombre primitivo de Turmeda sería muy probablemente Telmo ("En Telm", en catalán mallorquín) y cómo y por qué habría adoptado el de "Anselm" en una fecha indeterminada de su carrera eclesiástica, según una costumbre nada extraña de la onomástica eclesiástica de su tiempo (algo así como la dualidad de "nombre de pila" y "nombre literario"). Véase la justificación de esta novedad sobre su nombre, en M. de Epalza, «Vivències (meves) mallorquines relacionades amb Francesc de B. Moll», en *Homenatge de la Universitat d'Alacant a Francesc de Borja Moll*, Alicante, Universitat d'Alacant, 2003, pp. 33-35, y M. de Epalza y I. Riera Gassiot, *Anselm Turmeda. Autobiografia i atac als partidaris de la creu. Introducció. Traducció*, 2ª ed., Palma de Mallorca, Hora Nova, 2005, pp. 6-7.

ductor en lengua catalana y en lengua árabe. El libro fue escrito bajo el nombre musulmán de su autor, Abdallah At-Tarchumán, en 1420/823H[2].

2º, los diversos elementos, traducciones y versiones de ese libro, a partir de su difusión, a principios del siglo XVII, en época de la importante llegada a territorio tunecino de miles de moriscos expulsados de España e instalados en esa Regencia Turco-Otomana[3].

3º, la aparición de un "falso" ("apócrifo moderno") *Evangelio de San Bernabé*, en italiano y en español, documentado también en Túnez y en España en esa misma época y en el ambiente morisco del siglo XVII, texto re-descubierto y traducido también al inglés y al árabe a principios del siglo XX, con bastante repercusión en el diálogo religioso islam-cristianismo, a lo largo de ese siglo[4].

4º, el estudio cada vez más global del fenómeno de los "falsos"granadinos (relato de Miguel de Luna, Documento de la Torre Turpiana, Plomos del Sacromonte, *Evangelio de Bernabé*), entre musulmanes y cristianos, desde fines del siglo XVI[5].

Esta investigación sobre las sospechas que levantaba esa obra –en parte "falsa" en su atribución a At-Tarchumán, como se verá– empezó en 1964, al iniciarse el estudio sobre ella en la tesina y tesis doctoral[6] y fue desarrollándose en diversas etapas.

---

2. Visión global del texto y del autor, en M. de Epalza, *Fray Anselm Turmeda ('Abdallâh al-Taryumân) y su polémica islamo-cristiana. Edición, traducción y estudio de la Tuhfa* [título abreviado, de ahora en adelante, en *Tuhfa*], Madrid, Hiperión, 1994, 2ª ed. (reimpresión, con nuevos prólogo de María Jesús Rubiera y estudio bibliográfico de M. de Epalza), de la 1ª ed., Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1971). Reciente presentación sintética del personaje con ilustraciones fotográficas y reflexiones sobre la importancia de su figura en la sociedad mallorquina del último tercio del siglo XX, en G. Frontera, *Anselm Abdàl·lah, la doble fidelitat. Anselm Abdallah, la double fidélité. Tunis, abril 2006*, Palma de Mallorca, Institut d'Estudis Baleàrics, 2006.

3. Visión global del tema, en M. de Epalza y R. Petit (eds.), *Receuil d'études sur les Morisques Andalous en Tunisie*, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, 1973, y nuevas aportaciones de estudios y bibliografías en la presente revista *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos* (Universidad de Alicante, desde 1984) y el boletín bibliográfico *Aljamía. Anuario de información bibliográfica. Mudéjares – Moriscos –Textos aljamiados – Filología árabo-románica* (Universidad de Oviedo, desde 1989).

4. Estudio global del tema y edición del texto en español, en L.F. Bernabé Pons, *El Evangelio de San Bernabé. Un evangelio islámico español*, Alicante, Universidad de Alicante, 1995, y *El texto morisco del Evangelio de San Bernabé*, Granada - Alicante, Universidad de Granada – Instituto de Cultura "Juan Gil-Albert", 1998.

5. Visiones globales y ediciones, en L.F. Bernabé Pons, *Miguel de Luna. Historia verdadera del Rey Don Rodrigo*, Granada, Universidad de Granada, 2001; M. Barrios Aguilera y M. García-Arenal (eds.), *Los Plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València – Editorial Universidad de Granada – Prensas Universitarias de Zaragoza, 2006.

6. Tesina y tesis doctoral de Miguel de Epalza Ferrer, en la Facultad de Filosofía y Letras (Filología Semítica, Árabe), de la Universidad de Barcelona, en 1965 y 1967, respectivamente.

1º Supuesto inicial: el texto árabe conocido de *la Tuhfa* era entera y auténticamente de su autor de inicios del siglo XV, Abdallah At-Tarchumán

Abdallah At-Tarchumán, cuya autobiografía se encontraba en la primera parte de la propia obra en árabe, la *Tuhfat al-arîb fi r-radd 'alà ahli s-salîb* ("El Regalo del Letrado contra la Gente de la Cruz")[7], sería el autor de toda la obra, que ha llegado hasta nosotros en 43 manuscritos –algunos de ellos en versión abreviada– y en continuas ediciones en árabe, desde 1873 a nuestros días, y en diversas traducciones (alemán, árabe, castellano, catalán, francés, inglés, persa, turco…).

Este texto contiene tres partes muy diferenciadas pero unidas por la lógica de una misma finalidad polémica anticristiana expresada por el título general y la introducción de la *Tuhfa* en árabe (*tamhîd*):

I. Autobiografía de su vida como cristiano y del proceso de su conversión al islam a los 35 años, en Bolonia y en Túnez.

II. Historia tunecina y elogio de los dos soberanos tunecinos que le acogieron y protegieron.

III. Larga polémica teológica contra las creencias y prácticas del cristianismo, a favor de las creencias musulmanas y en contraste con ellas.

El texto fue conservado y difundido en forma de manuscritos en árabe y en turco durante siglos[8], y se editó en alfabeto o letras árabes y en lengua árabe[9], en turco y en persa en los años sesenta del siglo XIX[10]. Fue traducido al francés en 1885 por quien ignoraba el nombre y la personalidad literaria cristiana de su autor[11]. Por esa traducción se conoció y reconoció la identidad cris-

---

7. M. de Epalza, «Nuevas aportaciones a la biografía de fray Anselmo Turmeda (Abdallah al-Tarjumân)», *Analecta sacra Tarraconensia* (Barcelona), 38 (1965), pp. 87-158.

8. Véase «La Tuhfa y su difusión», en *Tuhfa*, pp. 43-60.

9. Véase *ibídem*, pp. 52-53.

10. Véase *ibídem*, p. 53, y M. de Epalza, «Traduccions persa, turca, alemanya i catalana de la "Tuhfa" de Turmeda», en *Homenatge a Francesc de Borja Moll*, vol. III, *Randa* (Barcelona), 11 (1980), pp. 141-144.

11. Traducciones al francés, más o menos parciales, por Jean Spiro en «Le Présent de l'homme lettré pour réfuter les partisans de la croix, par Abd Allah le Drogman», *Revue de l'Histoire des Religions* (Paris), 12 (1885), pp. 68-89, 179-205, 278-301; en Paris, Ernest Laroux, 1886; y en *Revue Tunisienne* (Tunis), 13 (1906), pp. 19-101. Traducción mutilada en edición de su refutación en francés, redactada y mecanografiada por Louis Massignon en 1917 en Egipto, editado con comentarios apologéticos cristianos en el Pontificio Istituto di Studi Arabi e Islamici (PISAI): L. Massignon, *Examen du "Présent de l'homme lettré" par Abdallah Ibn Abdallah Al-Torjman*. Suivant la traduction française parue dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, 1886, tome XII. Avant-propos de Daniel Massignon. Liminaire du Père Henri Cazelles. Observations du Père Albert (M.) Lagrange, Roma, 1992. Vease M. de Epalza, *Tuhfa*, pp. 57-58, y del mismo, «Actualidad de Turmeda en la polémica islamo-cristiana en Francia», *Awrâq. Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo* (Madrid), 13 (1992), pp. 271-286.

tiana del autor de la *Tuhfa*, por Milá y Fontanals, por Menéndez y Pelayo, por Asín Palacios (1914)[12] y por la tesis doctoral de Agustín Calvet (1914)[13], o hasta en las primeras publicaciones del propio Epalza (1965)[14], en los que no se planteaba la menor duda sobre la autoría de la totalidad del texto.

2º Varias ligeras dudas sobre la autoría de la 3ª parte de la *Tuhfa*

En la tesis doctoral de 1967 yo mismo expresaba cierto desconcierto ante algunas "anomalías" extrañas en la documentación[15]. Por una parte, no se conservaba ningún manuscrito de la *Tuhfa* en los casi dos siglos que median entre la fecha expresa de su redacción (823H/1420) y la del primer manuscrito fechado (1603), que va acompañado de una traducción al turco y de la dedicatoria de un importante personaje religioso tunecino al sultán otomano Ahmad I, recién ascendido al trono de Estambul[16]. Pero, de las tres partes de la *Tuhfa*, la primera –autobiografía– era mencionada ya por el piadoso teólogo y escritor argelino Ibn-Majluf At-Taálibi (m. 1468)[17], y la segunda –la crónica de los dos soberanos– era reproducida literal e inequívocamente por el historiador también argelino de fines del siglo XV Zarkashi, en su crónica de los soberanos de las dinastías almohade y hafsí en Túnez[18]. Finalmente, en la tercera

12. M. Asín Palacios, «El original árabe de la Disputa del Asno contra fr. Anselmo Turmeda», *Revista de Filología Española* (Madrid), 1 (1914), pp. 1-51; Colección "Centro de Estudios Históricos", Madrid, 1914.

13. Agustín Calvet, *Fray Abselmo Turmeda, heterodoxo español*, Barcelona, 1914.

14. M. de Epalza, «L'auteur de la "Tuhfat al-arîb", Anselm Turmeda (Abdallah al-Tarjuman)», *Ibla* (Tunis), 28 (1965), pp. 261-290. Véase confirmación, a partir del uso por Turmeda de la epístola 21 de los Hermanos de la Pureza, en R. Beier, «Una coincidencia textual entre la *Tuḥfa* d'Anselm Turmeda / ᶜAbdallāh al-Tarjumān i el tractat núm. 21 dels Germans de la Puresa. Nova aportació a la qüestió de l'autenticitat de la *Tuḥfa*», *Sharq Al-Andalus*, 9 (1992), pp. 83-88.

15. Véase capítulo XII, "Autenticidad de la Tuhfa", en M. de Epalza, *Tuhfa*, pp. 166-168, capítulo que dejaba extrañado al gran experto historiador y académico catalán Miquel Batllori, que me expresaba amablemente su desconcierto por la constatación mía de que no se pudiera fechar la redacción en árabe del texto de la *Tuhfa* en un período tan amplio de dos siglos (XV-XVII) por análisis internos diacrónicos de esa lengua, léxicos, ideológicos o estilísticos. Le contestaba que los análisis diacrónicos sobre la lengua árabe son muy escasos y fragmentarios, y más aún en la lengua teológica de las polémicas religiosas. Que lo más eficaz era confrontar el texto con otras informaciones históricas externas que vayan apareciendo, como se hacía en el referido capítulo XII y en el III, "La Tuhfa y su difusión", en *op. cit.*, pp. 43-60, y como se expone brevemente a continuación.

16. Véase M. de Epalza, *Tuhfa*, pp. 48-50, e Id., «Sidi Bulgayz, protector de los moriscos exiliados en Túnez (siglo XVII). Nuevos documentos traducidos y estudiados», *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos* (Teruel – Alicante), 16-17 (1999-2002), pp. 145-176 [especialmente, pp. 146-148].

17. Véase M. de Epalza, *Tuhfa*, pp. 46-47.

18. *Ibídem*, p. 46.

parte –la polémica anti-cristiana–, la parte más larga (más de 3/5 del libro), había unos errores religiosos sobre el cristianismo de su tiempo que no se podían atribuir ni al ardor polémico de su autor, ni a ignorancia de quien había sido sacerdote y religioso franciscano[19]. Analizadas esas "anomalías", se llegaba a emitir la hipótesis de que esa tercera parte había sido objeto de muy apreciables retoques y ampliaciones por algunos teólogos de principios del XVII, fueran éstos musulmanes tunecinos o moriscos, que no conocían bien los detalles de las creencias o prácticas cristianas, como tenía que saberlo Turmeda, y que sólo las conocían por la tradición de las polémicas medievales en árabe o por la simple convivencia general de los moriscos con los cristianos en España, sin conocer algunos matices de las creencias y prácticas del cristianismo medieval en Europa. Pero, finalmente, se optó por realizar la edición crítica y la traducción a partir de una selección de 3 manuscritos de los 43 repertoriados, de siete familias de textos, y de la edición de 1895, que presentaba notables modernizaciones, pero que representaba una fuente importante de difusión de la obra[20].

Así fue editado y traducido al español (después, al catalán[21]), acompañado de importantes estudios históricos, teológicos y textuales[22]. La bibliografía con nuevas publicaciones, de toda índole, se puso al día en la reimpresión de 1994[23].

También se empezó a relacionar el texto y la argumentación de la *Tuhfa* con los moriscos, especialmente con el "falso" *Evangelio de San Bernabé*, de fines del XVI y principios del XVII, inclinándose por la nula relación[24]. También se empezaba a relacionar la *Tuhfa* con las polémicas anticristianas de los moriscos en general[25].

---

19. Véase M. de Epalza, *Tuhfa*, cap. XII "Autenticidad de la *Tuhfa*", pp. 166-168.
20. Véase explicación de esta investigación y criterios de selección, en *ibídem*, cap. XIII, "Establecimiento del texto crítico y traducción", pp. 169-188.
21. Véase M. de Epalza e I. Riera, *Anselm Turmeda. Autobiografia i atac als partidaris de la Creu. Traducció. Introducció*, Barcelona, Curial, 1978; Palma de Mallorca, Última Hora, 2005.
22. Véase M. de Epalza, *Tuhfa*.
23. M. de Epalza, "Puesta al día bibliográfica sobre Turmeda (1967-1992). Este libro tiene ya 25 años, este 1992", en *Tuhfa*, pp. XIII-XXIV.
24. Véase M. de Epalza, «Un posible autor español del "Evangelio de Bernabé"», *Al-Andalus* (Madrid), 28 (1963), pp. 479-491.
25. Véase M. de Epalza, *Tuhfa*, capítulos II, XII y especialmente V. "La Tuhfa en la historia de la polémica islamo-cristiana, especialmente en el Occidente islámico". Versión en francés de este último en M. de Epalza, «Notes pour une histoire des polémiques antichrétiennes dans l'Occident musulman», *Arabica* (Leiden), 18 (1971), pp. 99-106. Véase también L. Cardaillac, *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)* (trad. M. García-Arenal, Prefacio Fernand Braudel), Madrid – México – Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1979 [edición francesa original algo diferente de la tesis doctoral del profesor de la Universidad de Montpellier (1973), editada en Paris, Klincksieck, 1977].

3º Estudio del "falso" *Evangelio de San Bernabé*, coetáneo a la aparición de los más antiguos manuscristos de la *Tuḥfa*, en el ámbito de los moriscos tunecinos

La investigación sobre lo "falso" turmediano en la *Tuhfa* (las dudas o errores teológicos cristianos en la 3ª parte –la polémica anticristiana– y quizás en la Introducción general[26]) inició un nuevo rumbo cuando se relacionó con la "falsedad" del apócrifo[27] *Evangelio de San Bernabé*[28]. Era un texto en español (y en otras lenguas) de origen español del siglo XVI-XVII, muy conocido en ambientes musulmanes y de islamólogos en el siglo XX[29]. Los que han estudiado el origen y, por tanto, el valor original de ese texto –de autenticidad o de falsificación– se podrían agrupar en tres grupos[30]:

– los que creen que es un libro apócrifo de principios del cristianismo con añadidos posteriores, particularmente cristianos y musulmanes medievales (investigadores biblistas cristianos)[31];

---

26. Observaciones ya expuestas y explicadas hipotéticamente por M. de Epalza, *Tuhfa*, pp. 166-169.

27. Palabra que significa, según el *Diccionario de la lengua española*, de la Real Academia de la Lengua, 21ª edición, Madrid, 1992, vol. 1, p. 169: "**Apócrifo, fa** […] 2. Dícese de todo libro que, atribuyéndose a autor sagrado, no está, sin embargo, incluido en el canon de la Biblia", "**Apócrifamente** […] Con fundamentos falsos o inciertos". Véase también "**falso** […] Engañoso, fingido, simulado, falto de ley, de realidad o veracidad" y palabras afines (p. 948). Por tanto, el apelativo "falso" (o el ingles *forgery*, "falseamiento, engaño") ha de entenderse una falsedad de atribución a un autor determinado, un tiempo o lugar determinado, una sociedad o creencia determinada…

28. Véase nota 4.

29. Véase nota 4, especialmente la historia de las menciones y de los estudios del texto, desde el siglo XVII al XX, en L.F. Bernabé Pons, *El Evangelio de San Bernabé*…, cap. I, "Los manuscritos del *Evangelio de Bernabé*", pp. 21-40.

30. Estos tres grupos han sido también caracterizados, de forma parecida pero con matices algo diversos (priorizando la noción de "falsos, falseados, *forgeries)*, por el experto en todo lo tocante al *Evangelio de Bernabé* el pastor protestante holandés J. Slomp, «Vérités évangélique et coranique. L'Évangile de Barnabé», en M.-Th. Urvoy (coord. y ed.), *En hommage au père Jacques Jomier,* Paris, Les Editions du Cerf, 2002, pp. 359-361.

31. Se han de señalar en particular los estudios globales –antes de publicarse los libros del prof. Bernabé Pons– de J. Slomp, «The Gospel in dispute. A Critical evaluation of the first French translation with the Italian text and introduction of the so-called Gospel of Barnabas», *Islamochristiana* (Roma), 4 (1978), pp. 67-111, y «El seudoevangelio de Bernabé», *Encuentro Islamo-Cristiano* (Madrid), 103 (1980), pp. 1-15, y del dominico francés Jacques Jomier, «L'Evangile de Barnabé», *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales* (MIDEO) (El Cairo), 6 (1959-1961), pp. 137-226, y «Une énigme persistante: L'Evangile dit de Bernabé», *ibídem*, 14 (1980), pp. 271-300, así como la presentación conjunta J. Jomier y J. Slomp, «L'Affaire de l'Evangile de Barnabé et ses derniers developpements», *Journées Romaines* (Roma), 1979, pp. 49-65, y la más reciente actualización del tema, por J. Slomp, «Vérités évangélique…», pp. 359-383.

– los que creen también que es un texto cristiano original pero que refleja prioritariamente y bastante bien el mensaje de Jesús que profetiza el mensaje islámico del Corán y de Mahoma / *Muhámmad* (investigadores musulmanes);

– los que defienden que todo él es un "falso" hecho a fines del XVI-principios del XVII por moriscos cultos, tanto en cultura cristiana como musulmana, para expresar parte de su fe en términos aceptables al cristianismo de las sociedades cristianas en las que vivían como "cripto-musulmanes" –oficialmente cristianos, pero musulmanes a escondidas (tesis defendida por el Dr. Bernabé Pons, a la que se adhieren cada vez más los investigadores cristianos y de otras creencias e increencias–[32]).

Los teólogos musulmanes suelen admitir los anacronismos que podrían haberse introducido en ese texto a lo largo de los siglos, desde su redacción por los cristianos primitivos (San Pablo Apóstol, el obispo San Bernabé, de Chipre,… y otros), pero creen en la autenticidad fundamental del texto y de su mensaje islámico.

Los estudios que unen el texto del *Evangelio de San Bernabé* con el movimiento de "falsos" de origen islámico de Miguel de Luna[33], del *Pergamino de la Torre Turpiana*[34] y de los *Libros Plúmbeos del Sacromonte* –todos ellos granadinos y en un contexto general del cristianismo católico post-tridentino–[35] se iniciaron con afirmaciones de Denis, García-Gómez y Cardaillac[36], con las hipótesis de Epalza[37] y, sobre todo, con la ya mencionada, detallada y completa investigación de Bernabé Pons[38]. Este ámbito religioso de "falsos" pro-islámicos (es decir, de textos a favor del islam atribuidos falsamente a personajes cristianos) se am-

---

32. Véase J. Slomp, «Vérités évangélique…», pp. 368-370: "Étapes dans le débat sur l'EB [Évangile de Bernabé]. **D'Amsterdam à Alicante**".

33. Véase la erudita presentación del fenómeno por L.F. Bernabé Pons, «Estudio preliminar», a la reedición de *Miguel de Luna. Historia verdadera del Rey Don Rodrigo*, Granada, Universidad de Granada, 2001, pp. VII-LXX.

34. Véanse las clásicas presentaciones de Caro Baroja, Hagerty y Alonso, así como la reciente miscelánea de estudios organizada por M. Barrios Aguilera y M. García-Arenal (eds.), *Los Plomos del Sacromonte. Invención y tesoro,* València, Granada, Zaragoza, Universidades de Valencia – Granada – Zaragoza (colec. "Biblioteca de Estudios Moriscos", 1), 2006.

35. Movimiento reformista cristiano católico opuesto a la reforma protestante de principios del siglo XVI y seguidor del Concilio Ecuménico católico de Trento (1545-1563).

36. Véase nota anterior y síntesis de L.F. Bernabé Pons, *El Evangelio de San Bernabé*…, pp. 14-17.

37. M. de Epalza, «Le milieu hispano-moresque de l'Evangile islamisant de Barnabé (XVIe-XVIIe)», *Islamochristiana* (Roma), 8 (1982), pp. 159-183.

38. Véase L.F. Bernabé Pons, y otras presentaciones suyas, ya dadas a conocer, antes de su edición, por M. de Epalza, «Études hispaniques actuelles sur l'Evangile islamisant de Barnabé», *Al-Masâq* (Leeds), 1 (1988), pp. 33-38. A esta última tesis se han adherido ya expresamente diversos teólogos e islamólogos europeos: J. Slomp, J. Jomier y C. Shirrmacher (véase bibliografía posterior a la publicación de la tesis de Bernabé Pons, en Alicante y Granada, en 1995 y 1998). Véase también J. Slomp, «Vérités évangélique…», pp. 382-383, "Bibliographie".

plía en varias direcciones, con una parte de polémica en árabe, en el ámbito de los moriscos refugiados en Túnez, a principios del XVII. En ese entorno (de moriscos granadinos y tunecinos, escritores anti-cristianos, de fines del XVI – principios del XVII) ya se habían dado algunos intentos de encontrar relaciones entre el *Evangelio de San Bernabé* y la *Tuhfa* de Turmeda, inspirados por Jacques Jomier, que había dejado su residencia habitual de El Cairo para dar unos cursos en la Université Saint Joseph, de Beirut y se había encontrado sucesivamente con los arabistas españoles Emilio García Gómez, embajador de España en el Líbano, y el entonces doctorando Míkel de Epalza, quienes fueron ambos sensibles a la hipótesis de un autor o ambiente español del evangelio apócrifo[39].

4º Del estudio islamológico del *Evangelio de San Bernabé* a los "falsos" libros cristianos, islamizados, de Granada, de moriscos de fines del XVII (*Rey don Rodrigo*, *pergamino de torre turpiana*, *libros plúmbeos del Sacromonte*)

La pista sugerida por García Gómez, hipótesis elaborada por Epalza[40] y estudiada a fondo por Bernabé Pons en su tesis doctoral y otros estudios, sobre el origen morisco-granadino del *Evangelio de San Bernabé*, vino a unirse con el ya antiguo estudio de los "falsos" granadinos de los últimos años del siglo XVI, que había conocido –desde Lafuente Alcántara, en el siglo XIX[41]–, una fuerte renovación con Cabanelas, C. Alonso, Hagerty y, finalmente, con el volumen de Barrios y García Arenal, con sus 25 capítulos de especialistas, entre ellos L.F. Bernabé Pons, sobre el *Evangelio* y con su estudio introductorio al *Rey Don Rodrigo*, de Miguel de Luna, personaje morisco y polifacético hombre culto de la sociedad cristiana[42].

---

39. Véase escritos sucesivos de M. de Epalza, «Un posible autor español del 'Evangelio de Bernabé'», *Al-Andalus* (Madrid), 28 (1963), pp. 479-491 [p. 483: eco de hipótesis de García Gómez sobre el origen de ese texto en el ambiente de los "falsos" granadinos, hipótesis expresada oralmente a Jomier y de éste a Epalza, quien lo menciona aquí, aunque él centra su estudio en la hipotética autoría de Turmeda [que rechaza, con argumentos no muy apodícticos]; E. García Gómez, «Un falso evangelio que trae cola», *ABC* (Madrid), 23-05-1981, p. 3; M. de Epalza, «Sobre García Gómez como conferenciante y periodista: la autoría del 'Evangelio de San Bernabé'», *Awrâq* (Madrid), XVIII (1996), *Homenaje al Profesor Emilio García Gómez*, pp. 121-133 [reproducción del artículo precedente, de 1981, pp. 130-132]. Buena síntesis de esos antecedentes de su tesis doctoral, por L.F. Bernabé Pons, *El Evangelio de San Bernabé*…, pp. 14-17.

40. Véase M. de Epalza, «Le milieu hispano-moresque…».

41. Véase M.J. Rubiera Mata, "Estudio preliminar" a reedición de Emilio Lafuente Alcántara, *Inscripciones árabes de Granada*, Granada, Universidad de Granada, 2000, pp. IX-XXXI.

42. Véase también B. Vincent, «Et quelques voix de plus: de Francisco Núñez Muley à Fatima Ratal», en las actas del Coloquio *La Voz de Mudéjares y Moriscos Alicante (1995)*, coordinado por

Este movimiento islámico forma parte de una corriente musulmana granadina de "resistencia cultural" (término acuñado por Rubiera Mata y por Bernabé Pons), especialmente después del fracaso musulmán de la rebelión armada de la guerra de las Alpujarras (1571) y la consecuente dispersión de la mayoría de la población musulmana granadina por tierras de la Corona de Castilla (particularmente por el Valle del Guadalquivir, Extremadura, las dos Mesetas y el Reino de Murcia)[43].

Que esa resistencia implicara mantener el conocimiento y el uso del árabe es evidente[44], pero también conlleva una importante corriente de potenciación del uso del español en la sociedad española castellanohablante, por parte de unas elites culturales y sociales musulmanas, ya desde el segoviano Isa de Gebir o Gidelli, a mediados del siglo XV, probablemente por influencia del modelo del Imperio Otomano, que tenía al turco como lengua oficial, lengua *'ayamía* "no-árabe" ("aljamía" turca)[45]. Con ese modelo se explica mejor la producción de textos de tema religioso islámico por parte de musulmanes de España y en español, material lingüístico y literario muy estudiado desde finales del siglo XIX. Desde mediados del siglo XX varios centros universitarios y grupos de investigadores van acumulando casi un alud de publicaciones sobre los moriscos y sus diversas expresiones escritas (por orden alfabético de las principales ciudades: Alicante, Granada, Leiden, Madrid, Montpellier, Oviedo, París, Puerto Rico, Rabat, Túnez, Valencia, Zaragoza…)[46].

Esta situación sociolingüística de una comunidad "minoritaria" musulmana en una sociedad europea mayoritariamente de religión cristiana es el

---

M.J. Rubiera Mata, *Sharq Al-Andalus,* 12 (1995), pp. 131-145, traducido al español y publicado en su libro misceláneo de reediciones B. VINCENT, *El río morisco*, Valencia – Granada – Zaragoza, Universitat de València – Universidad de Granada – Universidad de Zaragoza (col. "Biblioteca de Estudios Moriscos", 2), 2006, pp. 89-104.

43. Especialmente estudiados y recogidos en dos libros misceláneos por el profesor B. VINCENT, *Andalucía en la Edad Moderna. Economía y sociedad*, Granada, Diputación Provincial, 1985, y *El río morisco*…, especialmente en bibliografía de p. 91, nota 5, y en p. 167 y ss.

44. Véase, entre muchos otros estudios, los de M.J. RUBIERA MATA y L.F. BERNABÉ PONS, «La lengua de mudéjares y moriscos. Estado de la cuestión», *VII Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas. Teruel. 19-21 de septiembre de 1996*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 1999, pp. 599-631, y de B. VINCENT, «Reflexión documentada sobre el uso del árabe y de las lenguas románicas en la España de los moriscos (ss. XVI-XVII)», en *Homenaje/Homenatge a María Jesús Rubiera Mata*, en *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes* (Alicante), 10-11 (1993-1994), pp. 731-748, reproducido en B. VINCENT, *El río morisco*…, pp. 105-118.

45. Hipótesis expuesta en M. de EPALZA, «A modo de introducción: *El escritor Ybrahim Taybili y los escritores musulmanes aragoneses*», del libro de L.F. BERNABÉ PONS, *El cántico islámico del morisco hispanotunecino Taybili*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1988, pp. 10-14.

46. Véase L.F. BERNABÉ PONS, *Bibliografía de la literatura aljamiado-morisca*, Alicante, Universidad de Alicante, 1992, y *Bibliografía general de moriscos*, Alicante, Biblioteca Virtual "Miguel de Cervantes Saavedra" (BIMICESA), 2003, en M.J. RUBIERA MATA (dir.), Portal "*Literatura de Mudéjares y Moriscos*".

precedente más importante de las minorías musulmanas en Occidente (si exceptuamos algunas situaciones en los Balkanes, en los siglos XIX-XX), evidentemente con coordenadas políticas muy diferentes pero con comparaciones que pueden ser interesantes e útiles.

5º Anacronismos "post-tridentinos" de la 3ª parte de la *Tuhfa*, atribuibles al entorno morisco tunecino de los manuscritos con traducción turca enviados a Estambul, a principios del XVII

Ya en mi tesis doctoral de 1967, editada en 1971 y en 1994, se reunía en un apartado algunos errores sobre las creencias cristianas de su tiempo que se detectan en la parte 3ª del texto actual de la *Tuhfa*, errores que no pueden atribuirse ni a la fe musulmana, ni a la vehemencia polémica anticristiana de su autor, sino a "*Discrepancias por ignorancia de temas cristianos*"[47].

Un ejemplo, que habría que estudiar más, parece suficiente para justificar esta hipótesis. En el apartado del texto que traducimos como "El quinto dogma: *La confesión de todos los pecados al sacerdote*" hay varias inexactitudes, en particular que "*Cada año, en su tiempo de ayuno, van a las iglesias y declaran todos sus pecados al sacerdote que gobierna cada iglesia*"[48]. Esa obligación de confesarse una vez al año, durante la cuaresma, viene quizás de los concilios lateranenses medievales (1123, 1139, 1179, 1215), pero no se extienden con esa precisión hasta el Lateranense IV (1512-1517) y, sobre todo, el de Trento o Tridentino (1545-1563) y sus decretos canónicos, que se pretendió aplicar precisamente a los moriscos en España, que habían sido coaccionados a principios de ese siglo (entre 1502 y 1526) para hacerse cristianos y realizar esa práctica católica cada año[49]. Son unas frases con información anacrónica, que Turmeda / At-Tarchumán no pudo conocer a principios del siglo XV, pero que sí pudieron conocer y vivir los moriscos o "cripto-musulmanes cristianizados obligatoriamente", en su exilio de principios del XVII.

47. Título del apartado c) del capítulo IX "Fuentes cristianas de la Tuḥfa y de sus temas", en M. de Epalza, *Tuhfa*, pp. 138-145.

48. M. de Epalza, *Tuhfa*, pp. 360-367.

49. Véase L. Cardaillac, *op. cit.*

6º Futuro estudio global de las doctrinas cristianas "post-tridentinas" de la *Tuḥfa* y otros textos moriscos destinados a cristianos por escritores moriscos del XVI-XVII

Como conclusión, podríamos proponer al final de la presente "Nota" una serie de estudios comparativos de algunas afirmaciones del texto árabe de la *Tuhfa* con el desarrollo de la legislación canónica cristiana-católica entre los siglos XV y XVI, para detectar los textos de la 3ª parte de la *Tuhfa* que son "falsos", en el sentido de que no estaban en el texto primitivo de 1420 y fueron añadidos por moriscos conocedores del cristianismo católico del XVI-XVII. Esos moriscos lo hicieron para ampliar y así reforzar la parte polémica anti-cristiana de ese libro clásico árabe del mallorquín, contra "los partidarios de la Cruz", como otros textos en español de los "últimos musulmanes descendientes de los musulmanes de Al-Andalus", en las sociedades hispánicas y en el exilio magrebí.

Ni el tema de la obra de Turmeda, ni el de la no-autenticidad o "falsedad" de atribuirle la autoría de parte de su texto polémico (3ª parte y quizás su presentación en la introducción general de la *Tuhfa*) tienen la importancia ni repercusión del movimiento de "falsos" de Granada (en España) o del *Evangelio de San Bernabé* (a nivel internacional). Pero es tema que permite ampliar el conocimiento del fenómeno –en aquellos tiempos– de las falsas atribuciones de textos religiosos en general y de los musulmanes en particular. Este estudio se aplica al campo de los propios textos árabes anti-cristianos escritos por musulmanes o ex-cristianos en árabe (*La Tuhfa* de Turmeda At-Tarchumán, de dos siglos antes). Y, de paso, explican las pequeñas dudas de autenticidad que se habían detectado en el estudio de la edición en árabe y traducción española de este original texto de polémica islamocristiana del franciscano mallorquín, escritor políglota, convertido al islam y alto funcionario de las aduanas tunecinas.

En cuanto a la posible autoría –individual o colectiva– de esos añadidos o "falsificaciones" del texto de *La Tuhfa* habrá que buscarla en el reducido grupo de moriscos cultos y bilingües –en español y en árabe– que se instalaron en Túnez antes de la expulsión general de España, de 1609-1610, estudiados actualmente por el catedrático Luis Fernando Bernabé Pons[50].

---

50. «L'écrivain morisque hispano-tunisien Ibrahim Taybili (Introduction à une Littérature Morisque en Tunisie)», *Dirāsāt fi-l-aṯār wa-n-naqā'iš wa-t-tārij takrīman li-Sulaymān Muṣṭafā Zbīss. Mélanges d'Archéologie, d'Épigraphie et d'Histoire offerts à Slimane Mustapha Zbiss*, Tunis, Institut National du Patrimoine, 2001, pp. 249-272; «La literatura en español de los moriscos en Túnez», *IX Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2004, pp. 449-464; «Notas para la cohesión de la comunidad morisca más allá de su expulsión de España» (en prensa).

Resumen

Nota erudita sobre un nuevo y novedoso ejemplo de textos "falsos" de moriscos ("falsificaciones", en el sentido de que no pertenecen auténticamente al autor, época, temática o sociedad a la que se atribuyen aparentemente), según una práctica bastante extendida en España y en otros países, también en los siglos XVI-XVII. Se presentan así unas ampliaciones de la parte teológica de una obra árabe de 1420, polémica anticristiana del escritor mallorquín convertido al Islam en Túnez Anselm Turmeda /Abdalah At-Tarchumán, presuntamente manipulada a principios del XVII, en ambiente de "falsos" moriscos, españoles y tunecinos. Anomalías teológicas detectadas ya en una tesis doctoral de 1967 y sus ediciones en 1971 y 1994 (en árabe con traducción al castellano) y en ediciones abreviadas en 1988 y 2005 (en catalán), se explican por comparación con otros "falsos" moriscos granadinos y tunecinos (*Historia verdadera del Rey Don Rodrigo*, *Pergamino de la Torre Turpiana*, *Libros plúmbeos del Sacromonte*, *Evangelio de San Bernabé*,…) y situando su fechación en época posterior al Concilio de Trento (1545-1563), cuyos decretos afectaron a los moriscos de España, obligados durante el siglo XVI a ser "falsos cristianos" y criptomusulmanes.

Palabras clave: falsificaciones, moriscos, expulsión, siglos XVI-XVII, polémicas religiosas, islam-cristianismo, Granada, Túnez.

Abstract

Erudite note on a new and novel example of Moriscos' "false" texts ("falsifications", in the sense that they do not belong to the author, epoch, subject matter or society to whom they want to be), in a practice extended enough in Spain and in other countries, also in the centuries XVI-XVII. We show some amplifications of the theological part of an Arabic work of 1420, an anti-Christian polemic of the Majorcan writer converted to the Islam in Tunis Anselm Turmeda/Abdalah At-Tarchumán, presumably manipulated at the beginning of the XVIIth, in an environment of "false" texts spanish and tunesian moriscos. These Theological anomalies were already detected in a doctoral thesis of 1967 and its editions in 1971 and 1994 (in arabic with spanish translation) and in abridged editions in 1988 and 2005 (in Catalan). They can be explained by its comparison with other morisco "false" texts form Granada and Tunis (*Truly History of the King Don Rodrigo*, Parchment of the Turpiana Tower, Lead Books of the Sacromonte, *Gospel of Saint Barnabas*…) and placing its dating after the Council of Trent (1545-1563), whose decrees affected the Moriscos of Spain, forced during the XVIth century to being "false Christians" and crypto-Muslims.

Key words: Forgery, moriscos, expulsion, XVIth – XVIIth centuries, religious polemics, Islam-Christanity, Granada, Tunis.

EL *ḤADĪṮ* DE "*EL PROFETA MUḤAMMAD Y EL NIÑO HUÉRFANO*", EN EL MANUSCRITO MUDÉJAR-MORISCO DE OCAÑA, COTEJADO CON LA VERSIÓN ALJAMIADO-MORISCA EN EL MANUSCRITO II/3226 DE LA BIBLIOTECA REAL EN MADRID

*Iris Hofman Vannus**

INTRODUCCIÓN

En 1969, durante unas obras de restauración en la Casa de la Encomienda en Ocaña (Toledo), se hallaron nueve manuscritos y unos objetos en una alacena oculta en la pared[1]. Uno de estos manuscritos, el *Manuscrito mudéjar-morisco de Ocaña*, formaba parte de este sorprendente hallazgo y ha sido traducido, estudiado y editado por la autora de este artículo[2].

---

* Investigadora y escritora. Madrid.

1. Para una descripción de los manuscritos y los objetos hallados en Ocaña, cf. I. HOFMAN VANNUS, «El manuscrito mudéjar-morisco de Ocaña», publicado en la revista *Anaquel de estudios árabes*, vol. 14 (2003), pp. 119-127. La primera noticia de los manuscritos se debe a J. ALBARRACÍN NAVARRO y J. MARTÍNEZ RUIZ, «Libros árabes, aljamiados, mudéjares y bilingües descubiertos en Ocaña (Toledo)», *Revista de Filología Española*, LV (1972) [1973], pp. 63-66. Otro de los nueve manuscritos fue parcialmente traducido (fols. 1r- 30r) y editado por J. ALBARRACÍN NAVARRO y J. MARTÍNEZ RUIZ, *Medicina, farmacopea y magia en el "Misceláneo de Salomón"*, Granada, 1987.

2. I. HOFMAN VANNUS, *Historias religiosas musulmanas en el Manuscrito mudéjar-morisco de Ocaña. Edición y estudio*. Tesis doctoral presentada en la Universidad Complutense de Madrid el día 31 de octubre de 2001. Publicada en CD-ROM en '*Tesis doctorales UCM* 2001', Humanidades, Facultad de Filología, con ISBN: 84-669-1913-9.

El manuscrito consta de ciento ochenta y nueve folios, escritos por ambas caras menos el último y en dialecto árabe-andalusí[3], con grafía magrebí, con un *ductus* fluido, apresurado y descuidado, lo que indica que el amanuense era una persona de cierta cultura y muy familiarizado con el texto y con el *qalam*. Generalmente, hay once líneas por folio y se observan múltiples y diversos signos codicológicos. Se ha utilizado tinta negra, aunque ahora desvaída hacia marrón, para la grafía; tinta roja para remarcar y resaltar ciertas palabras del texto y, alrededor del título, para realzar toscamente el frontíspice (fol. 2r) con un sol, un *šams* (¿representando al profeta Muḥammad?) y con un marco geométrico, tinta verde, tinta roja y tinta amarilla, ¿imitando oro que el pobre bolsillo del escribidor no pudo costear? Es de pequeñas dimensiones, 10 x 7 cm, lo que facilitaba su uso y su transporte en cualquier bolsillo o faltriquera. La autoría es incierta y la datación se puede situar alrededor de 1450 d. C., a juzgar por el *ductus*[4] y la calidad de papel, tosca a pesar de que éste contiene en veintitrés folios una u otra filigrana. El manuscrito ha sufrido varias encuadernaciones, no del todo y no siempre acertadas. Contiene glosas, marginales y de todo tipo, numerosas en árabe, otras en romance y dos en aljamiado. Encuadernada junto al manuscrito se halla una carta escrita en árabe[5]. Si bien el manuscrito ha sido hallado en Ocaña, puede que su factura se haya efectuado en otro lugar de la Península Ibérica y que su procedencia exacta sea aún una conjetura sin resolver. Se halla en buen estado gracias a su ocultamiento de más de quinientos años, apartado de luz, agua, alimañas e insectos u otros parásitos dañinos. El manuscrito mudéjar-morisco, junto a sus otros ocho hermanos manuscritos, distintos entre sí en cuanto a tamaño y aspecto, forma parte de una colección particular y está bien conservado de las inclemencias ambientales.

El *Manuscrito mudéjar-morisco de Ocaña* es un breviario musulmán, utilizado como tal por el líder espiritual de la comunidad musulmana, generalmente un alfaquí[6], para instruir a sus fieles acerca de sus preceptos y deberes religiosos para obrar rectamente, abstenerse de hacer lo prohibido y, de este modo, alcanzar el paraíso después de la muerte. Para tal fin, el alfaquí se ser-

3. Para el dialecto árabe-andalusí, véase F. Corriente, *A Grammatical Sketch of the Spanish Arabic Dialect Bundle*, Madrid, 1977.

4. J. von Karabacek, *Das Arabische Papier*, ensayo publicado como edición especial de los tomos II y III de la revista *Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer*, Verlag der Kaiserl., Konigl., Hof- und Staatsdruckerei, Viena, 1887, p. 4: "…zumal ja die Schreibschulung der einen Epoche stets eine constante charakteristische Eigenart von der andern ausweist… ".

5. El contenido de la carta ha sido publicado por M.J. Viguera Molíns, «Les mudéjars et leurs documents écrits en arabe», en la *Révue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 63-64, 1-2 (1992), pp. 155-161.

6. Acerca de la posición social y la cultura literaria de los alfaquíes en la Península Ibérica, cf. A. Labarta y J.C. Escribano, «Las bibliotecas de dos alfaquíes borjanos», en *Anaquel de estudios árabes*, 11 (2000), pp. 355-367; F. Corriente Córdoba, *Relatos píos y profanos del ms. aljamiado de Urrea del Jalón*, Prólogo de María J. Viguera, Zaragoza, 1990, Introducción, p. 25.

vía de los relatos e historias contenidos en un breviario como éste, para ilustrar mediante la exposición de la conducta paradigmática de los profetas cómo se había de comportar el buen musulmán para alcanzar el paraíso, *al-ŷanna*[7], y mediante la exposición de la conducta errónea de los hombres comunes, sea hombre o sea mujer, cómo el fiel musulmán tenía que abstenerse del mal, si no quería ir al infierno, al fuego eterno, *al-nār*.

El Manuscrito mudéjar-morisco de Ocaña lleva en el frontíspice (fol. 2r) por título escrito en árabe "*Libro compuesto y seleccionado de hadices y relatos de los ulemas y de los profetas, la paz sea con ellos*".

En el presente artículo se ofrece un *ḥadīṯ*[8], cuyos protagonistas le dan el título *El profeta Muḥammad y el niño huérfano*. Aunque ya se han encontrado versiones de este *ḥadīṯ* en otros manuscritos, aljamiado-moriscos[9] como el manuscrito aljamiado-morisco II/3226, conservado en la Biblioteca Real del Palacio Real de Madrid[10] y titulado *"La leyenda del alcázar de oro*" de la que forma parte (fols. 58v-63v) la historia de *El profeta Muḥammad y el niño huérfano*, de lo que se trata aquí es de una versión escrita en el dialecto árabe-andalusí, procedente de *El manuscrito mudéjar-morisco de Ocaña*[11] y que es *probablemente anterior* a la versión aljamiado-morisca del Ms. II/3226 de la Biblioteca

7. I. Hofman Vannus, «Jesús y la calavera», en *Crónicas AZAHAR, Revista de la actualidad cultural*, 2 (enero 2004), pp. 4-16, con foto de Ms. Oc (fols. 1v-2r). La foto se debe a la cortesía de D. Rafael del Águila y Dña. Luisa Tejerina; I. Hofman Vannus, «La figura de Jesús en el Manuscrito mudéjar-morisco de Ocaña», *Encuentro islamo-cristiano*, 396 (abril 2005), pp. 2-11 (monografía); I. Hofman Vannus, «El Trono (de Dios), en el Manuscrito mudéjar-morisco de Ocaña», en *'Ilu, Revista de Ciencias de las religiones*, vol. 9 (2004), pp. 91-100; I. Hofman Vannus, «Referencias literarias al *dirham* y al *dīnār* en el Manuscrito mudéjar-morisco de Ocaña», *Anaquel de estudios árabes*, 15 (2004), pp. 165-174.

8. Sobre la definición de *ḥadīṯ*, cf. A. Jeffery, *A Reader on Islam*, 's-Gravenhage, 1962, pp. 79-80; M. Abumalham (coord.), *Textos fundamentales de la tradición religiosa musulmana*, Barcelona, 2005, pp. 37-39.

9. F. Corriente Córdoba, *Relatos píos y profanos del Ms. aljamiado de Urrea del Jalón*, pp. 268-270, donde se recoge el *ḥadīṯ* XXIII. *L-alḥadīṯ de laísiyerpe*. Este *ḥadīṯ* se halla en los folios 180v-182r de dicho manuscrito aljamiado, que fue encontrado el 21 de julio de 1984, según consta en el Prólogo, p. 10. Otras referencias a este *ḥadīṯ*, cf. Prólogo, pp. 43-44 y notas 178 y 179, con referencia a Ms. II/3226 de la Biblioteca Real de Madrid. Las versiones aljamiadas-moriscas "Ms. Urrea del Jalón" y Ms. II/3226 corren muy en paralelo con el texto escrito en árabe andalusí del Ms. de Ocaña. No es en absoluto descabellado pensar que el Ms. de Ocaña *precede* a las versiones aljamiadas.

10. Acerca de los manuscritos moriscos conservados en la Biblioteca Real del Palacio Real en Madrid y con mención específica al Ms. II/3226-aljamiado, cf. R. Castrillo Márquez, «Un manuscrito de tema morisco en la biblioteca del Palacio Real en Madrid», *Anaquel de estudios árabes*, 1 (1990), pp. 35-48, especialmente pp. 35 y 41.El Ms. II/3226 – aljamiado es de procedencia aragonesa y fue hallado en 1728 en Ricla (Zaragoza). Se trata de un manuscrito del s. XVI. Hay referencias bibliográficas de Eduardo Saavedra (1878), González Palencia (1915) y de Rafaela Castrillo Márquez (1989).

11. A partir de ahora se va a referir a *El Manuscrito mudéjar-morisco de Ocaña* como Ms. Oc, tal como se ha hecho en la Tesis doctoral.

Real y de grafía torpe, a juzgar por el *ductus* del manuscrito mudéjar-morisco de Ocaña, más suelto en su grafía magrebí y que presenta numerosos detalles descriptivos y un estilo narrativo más fluido. De ambas versiones, la mudéjar-morisca y la aljamiado-morisca, se ofrece en el presente artículo la traducción al castellano; primero, la versión mudéjar-morisca de Ms. Oc (fols. 149v-157r) y, a continuación, la aljamiado-morisca II/3226 (fols. 58v-63v).

Observaciones

La gran semejanza entre el texto escrito en árabe andalusí de *El profeta Muḥammad y el niño huérfano* en el Manuscrito mudéjar-morisco de Ocaña y los textos aljamiados hallados en Urrea del Jalón (Ms. aljamiado de Urrea del Jalón) y en Ricla (Ms. II/3226) inducen a pensar en un origen geográfico común en cuanto a su composición literaria y su factura material: Aragón.

Si bien los hadices son de origen muy antiguo y su trama esencial apenas varía, así como sus protagonistas principales suelen ser los mismos y sus circunstancias persisten, la composición encontrada en estos tres manuscritos es más reciente en el tiempo: probablemente el s. XV para Ms. Oc y s. XVI para Ms. Urrea de Jalón[12] y Ms. II/3226 Real Biblioteca de Madrid. Las divergencias estilísticas se deben, sobre todo, a los efectos de la transmisión oral[13], rasgo común de la época de su composición literaria, hecho que permitía añadir detalles más o menos pintorescos para enfatizar la personalidad de los principales actores, a pesar de contar con una cadena de transmisores más o menos fiables para cada *ḥadīṯ*, colecciones prestigiosas y, mucho más tarde, a pesar de disponer de breviarios parecidos al Manuscrito mudéjar-morisco de Ocaña para la instrucción doctrinal de los fieles. También observamos que paulatinamente se van perdiendo ciertos detalles pormenorizados e, incluso, la fluidez narrativa del propio relato a causa de la dilatación en el tiempo durante su transmisión literaria de generación en generación y a través de diferentes ámbitos geográficos.

Se supone que los textos fueron plasmados sobre el papel por copistas mudéjares y moriscos y que la grafía descuidada de Ms. Oc se debe seguramente a las prisas para escribir el texto, a pesar de las buenas intenciones de "aquella desventurada gente mora, española por el nacimiento, por su entra-

12. Aunque Ms. Urrea del Jalón "no lleva fecha ninguna… ha de fecharse con posterioridad al decreto de conversión al cristianismo de los mudéjares, aplicado en Aragón desde 1526", cf. F. Corriente Córdoba, *op. cit*., Introducción, pp. 12-13.

13. F. Guillén Robles, *Leyendas moriscas,* Estudio preliminar Mª Paz Torres (edición facsímil, vols. I, II, III), Granada, 1994, vol. I, pp. 8-9. El texto original de las *Leyendas moriscas* fue dado a la imprenta en 1885-1886 en Madrid, según anota Mª Paz Torres en su 'Estudio preliminar', p. LX.

ñable amor á nuestra tierra, por sus condiciones de carácter, por sus virtudes, y hasta por sus defectos"[14]. La grafía más torpe de los textos aljamiados se debe al durísimo e implacable proceso de aculturación de los moriscos del s. XVI, los que, a pesar de todos los peligros y todas las presiones políticas y religiosas, se aferraban a sus señas de identidad, su religión, su lengua, su grafía arábiga, unidas en un único y primer libro escrito en árabe, el Corán[15], razón de su ser y su vivir como buenos musulmanes.

Y ¿quién fue "el célebre escritor árabe Abdallá vulgarmente llamado Alrriblí" mencionado por Pascual Madoz en su Diccionario?[16]. ¿Puede haber sido este 'célebre Alrriblí' la persona, el autor, que compuso algún libro recopilando y seleccionando "los hadices y los relatos de los ulemas y de los profetas", tal como reza el título en árabe andalusí del Manuscrito mudéjar-morisco de Ocaña y que este autor hubiera podido transmitir y proporcionar los textos primitivos de "relatos píos y profanos" que circulaban entre los habitantes musulmanes de Aragón? ¿Quién era este autor y cuándo vivió o, acaso, fue otra persona el autor/amanuense de dichos textos?, éstas son las preguntas que quedan por resolver con el fin de poder desentrañar el enigma de la autoría y la procedencia de estos textos religiosos musulmanes.

Otro factor que pudiera concurrir para resolver las dudas acerca de la datación certera de los manuscritos en cuestión es la disciplina ancillaria de fechar la factura de su soporte material, el papel, mediante los análisis microscópicos y químicos. Para tal fin, sería necesario y suficiente proporcionar diminutas muestras del papel utilizado en los manuscritos a los científicos de instituciones especializadas en tales hazañas.

Quizá futuras investigaciones en estas direcciones podrán resolver los problemas inherentes, con el fin de conocer más y mejor nuestro acervo cultural común.

Textos

El profeta Muḥammad y el niño huérfano en *El Manuscrito mudéjar-morisco de Ocaña* (fols. 149v-157r)

Nos han llegados noticias de que el Profeta, Dios lo bendiga y salve, estaba sentado con un grupo de sus amigos, cuando se puso a reflexionar acerca de la

14. F. Guillén Robles, *op. cit*., p. 10.

15. A. Jeffery, *Foreign vocabulary of the Qur'an*, 1937, Baroda (India), 1938, Introduction, p. vii.

16. P. Madoz, *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar*, Madrid, 1846, Tomo XIII, p. 470.

otra vida y la inconstancia del mundo y empezó a llorar amargamente y todos que estaban con él lloraron. Dijo el Profeta, Dios lo bendiga y salve: "¡Emigrados[17] y Aliados[18]! ¡Venid a reflexionar acerca del mundo! ¡Comerciad con la gente y la gente con vosotros!". Ellos le preguntaron: "¡Enviado de Dios![19]. ¿Qué tipo de negocio haremos // 150r con la gente y la gente con nosotros?". [Les] contestó el Profeta, Dios lo bendiga y salve: "Saludad a la gente y la gente os saludará. Quien devuelve el saludo, da buena obra por buena obra y quien no devuelve el saludo, pues se le escribirán [en su librillo] trescientas malas acciones y se le borrarán trescientos setenta buenas acciones. Quien devuelve el saludo, se le regalarán las buenas acciones. Quien no devuelve el saludo se le regalarán malas acciones. Si encontrarais un cautivo, lo soltaréis; si encontrarais un huérfano, lo acogeréis o si encontrarais una persona desnuda, la cubriréis y si encontrarais un pobre, lo regalaréis lo que // 150v os ha regalado Dios. Si hubiera con vosotros alguna cosa…[*ilegible en Ms. Oc*]…sino quien menciona a Dios, el Altísimo". Así dijo.

Mientras ellos estaban así, se pusieron a andar por las estrechas calles de la medina, cuando se toparon con un muchacho[20] que había puesto sus manos en sus rodillas, mientras las lágrimas fluían por sus mejillas. Le dijo el Profeta, Dios lo bendiga y salve: "¿Qué te hace llorar, hijito?" [El muchacho] contestó: "Amigo, Enviado de Dios, lloro por mi orfandad"[21]. Le preguntó el

17. Los Emigrados, los *Muhāŷirūn*, son los habitantes de La Meca, que acompañaban a Muḥammad en su huida hacia *Yaṯrib* (más tarde llamada *Madīnat al-nabī*, Medina), ante la ira, el acoso y la hostilidad de los mekíes, en 622 d. C. A partir de esta fecha comienza a computar la era musulmana. En Ms. Oc se nombra a los Emigrados y los Aliados juntos. Cf. Corán III, 185, que alude a este momento de la huida, aparte de otras menciones.

18. Los Aliados, los *Anṣār*, es el epíteto dado a los miembros del clan *al-Aws* y del clan *al-Jazraŷ*, que formaban parte de la Banū Qayla. Estos habitantes de Yaṯrib (cf. Corán XXXIII, 13: "*…ya ahla Yaṯriba…*") ayudaron a Muḥammad en su lucha contra los de La Meca. Formaban un 75% de las fuerzas musulmanes en la batalla de Badr (2 H/ 624 d. C.). Más tarde apoyaban a ᶜAlī; luego a los ᶜAbbāsíes, Cf. *Encyclopédie de l' Islam*, I, pp. 514-515, art. W. M. Watt. En Ms. Oc (121r, 122v, 150r) se les nombra siempre junto a los Emigrados, los *Muhāŷirūn* (*q.v.*).

19. El término '*Enviado*', en árabe *rasūl*, en su sentido profano significa 'mensajero'. En su sentido religioso significa 'apóstol', 'Enviado'. Según el Corán, existe una relación profunda entre el Enviado y su gente, su *Umma*. A cada *Umma*, Dios manda sólo un Enviado (Corán X, 47; XVI, 36). Muḥammad es mandado a unas gentes a las que Dios no ha mandado aún un Enviado (Corán XXVIII, 46; XXXII, 3; XXXIV, 44). Las otras personas a quienes el Corán confiere la dignidad de *rasūl* son Noé, Lot, Ismael, Moisés, Šuayb, Hūd, Sāli y Jesús. El *rasūl*, a diferencia del profeta, dicta leyes y va provisto de un Libro. Los personajes que en su calidad de *rasūl* dictaban leyes, han sido Adán, Noé, Abraham, Moisés, Jesús y Muḥammad. Cf. *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden, 1995, pp. 469-470. En la formulación de la profesión de fe, la *šahāda*, que consiste de dos partes, *lā ilaha illā Allāh wa Muḥammad rasūl Allāh*, se proclama en la segunda parte expresamente a Muḥammad como *rasūl Allāh*. Esta profesión de fe es el primero y más importante pilar de los cinco pilares del Islam.

20. En Ms. Oc se utiliza el término *ṣabī*, para describir al muchacho jovencito.

21. El tema del huérfano y su necesidad de protección es con frecuencia (hasta en 18 ocasiones) mencionado en el Corán. Lo mismo ocurre en Ms. Oc. El propio profeta Muḥammad era hijo

Profeta, Dios lo bendiga y salve: "¿Cuánto tiempo hace que tu padre dejó el mundo?". El muchacho le contestó: "Desde hace doce días". Inquirió el Profeta, Dios lo bendiga y salve: "¿Qué hizo tu madre después de [el fallecimiento de] tu padre?". El muchacho contestó: "Ella falleció hace tres días". El Profeta, Dios lo bendiga y salve, dijo: "¿Qué pasa, // 151r que no oigo en la ciudad el cortejo fúnebre?". El muchacho replicó: "Mi madre murió siendo forastera[22] y no había para ella nadie para lavarla ni nadie para amortajarla[23]. El Profeta, Dios lo bendiga y salve, se volvió hacia Bilāl, su almuédano, Dios esté satisfecho con él[24], y le dijo: "Vete inmediatamente a mi esposa ᶜĀ'iša[25], la madre de

---

póstumo, ya que su padre ᶜAbd Allāh ibn ᶜAbd al-Muṭṭālib ibn Hašīm (cf. *E I* (1979) III, p. 42, art. W. M. Watt; Ms. Oc 44 r-v, 50r) falleció, estando de viaje, antes de su nacimiento alrededor de 570 d. C.; su madre Āmina bint Wahb (cf. *E I* (2), I, p. 328, art. Fr. Buhl; Ms. Oc 43v-44v) falleció cuando Muḥammad cumplió seis años y después fue tutelado por su abuelo 'Abd al-Muṭṭālib ibn Hašīm (cf. *E I* (1979) I, p. 80, art. W. M. Watt; Ms. Oc 48r-v, 50v). Sin embargo, dos años después de la muerte de su madre feneció su abuelo paterno. Este hecho le dejó desamparado a la edad de ocho años. En 578 fue acogido y tutelado por su tío Abū Ṭālib, el padre de su primo y yerno 'Alī ibn Abī Ṭālib (cf. *E I* (1979) I, pp. 381-386, art. L. Veccia Vaglieri; Ms. Oc, múltiples referencias).

22. El término *garība* no sólo significa 'extranjera', sino que refiere a una persona procedente de *dār al-ḥarb*, 'tierra de guerra, tierra de infieles contra quienes se ha de luchar por la fe', en oposición a *dār al-Salām*, 'tierra de la paz, de la Umma, de la comunidad de los fieles musulmanes'. En este contexto se refiere a una persona que corresponde a todas las connotaciones negativas de la palabra, ya que, como se desprende del relato, la madre, infiel en todos los sentidos de la palabra, del muchacho actuó en contra de todos los preceptos del Islam y por esta razón, ninguna persona musulmana la podía haber lavado, amortajado o rezar por ella siquiera. Se ha elegido este personaje para realzar más el desenlace del relato y aumentar la figura y el poder del profeta Muḥammad.

23. Para los ritos de la muerte, véase P. Longás, *La vida religiosa de los moriscos*, Granada, 1998, 2ª ed., pp. 284-302.

24. Bilāl ibn Ḥamāma, esclavo abisinio, uno de los primeros en convertirse al Islam. Fue torturado por su dueño ᶜUmayya ibn Jalāf en La Meca para hacerle apostatar. Acompañó a Muḥammad en todas las batallas. Era el primer muecín o almuédano, *al-mu'addin*, en efectuar la llamada a la oración, *adān*. Murió en 20 H/ 640 d. C. Cf. *E I* (1979) I, p. 215, art. W. ᶜArafat; Al-Ṭabarī, *The History of Al-Ṭabarī*, Vol VII, *The Foundation of the Community*, Trad. W. M. Watt, Albany, 1987, pp. 59-60. F. Guillén Robles, *Leyendas moriscas sacadas de varios manuscritos existentes en las bibliotecas nacional, real y de D. P. de Gayangos*, Madrid, 1885, Edición facsímil, con estudio preliminar de Mª Paz Torres, Granada, 1994, vol. III, pp. 279-286 (Muerte de Bilal, almuédano de Mahoma). En cuanto a la función del muecín, cf. F.M. Pareja, *La religiosidad musulmana*, Madrid, 1975, pp. 54-55.

25. ᶜĀ'iša bint Abī Bakr (La Meca, n. *ca.* 614- m. 58 H/678 d. C.). A los seis años fue desposada por su padre Abū Bakr al profeta Muḥammad. El Profeta murió en 632 en casa de ᶜĀ'iša, su esposa preferida y fue enterrado allí mismo. Ella no se volvió a casar jamás y murió a una edad avanzada. Era muy versada en poesía e historia. Luchó infructuosamente contra ᶜAlī ibn Abī Ṭālib en la *Batalla del Camello* (36H/ 656 d. C.), aunque luego se reconcilió con él (cf. Corán XXIV, 11-12; LXVI, 1-5). En los *Saḥīḥ* de al-Bujārī y Muslim protagoniza unos trescientos hadices. Cf. *E I* (1979), I, pp. 307-308, art. W. M. Watt. Para una descripción de su vida, cf. Al-Saīd Al-Ŷamīlī, *Al-Nisa' hawl al-rasūl*, El Cairo, s.f., pp. 52-63. En Ms. Oc. hay varias referencias a ella, como fuente de un *ḥadīṯ*.

los creyentes[26] y dile que se vaya con este muchacho al lugar del cadáver para que la lave y la amortaje. Cuando la haya lavado y amortajado, tú nos llamarás y nosotros rezaremos por ella". Bilāl se marchó de inmediato hacia ᶜĀ'iša y le contó lo que le había dicho el Profeta. Ella cogió su manto[27], se cubrió la cabeza con él y se fue inmediatamente con el muchacho. Cuando // 151v [pasó] al lado de un grupo de las mujeres de los Aliados, que parloteaban y jugaban[28] y se reían, y les preguntó: "¡Vosotras, mujeres de los creyentes! ¿Dónde está el cadáver?". Ellas le contestaron que el cadáver estaba en esa casa cerrada con cerrojo. Ella les preguntó: "¿Y por qué habéis asegurado la puerta contra ella?". Ellas le contestaron: "Te informamos de que si tú entras en la casa, te llevarás un susto de miedo. Abre la puerta y verás lo que le ha ocurrido".

ᶜĀ'iša abrió la puerta y entró. La mujer tenía un olor penetrante[29]. [ᶜĀ'iša] quitó el cobertor a la mujer muerta. Su cara se había vuelto negra, sus labios se habían subido y sus ojos se habían vuelto azules[30]. He aquí que una enorme serpiente se había // 152r enroscado alrededor de su cuello y su boca se lanzaba a las narices de ella[31]. Cuando ᶜĀ'iša vio la serpiente, se llevó un susto tre-

---

26. Esta apelación, *umm al-mu'minītn*, está basada en Corán XXXIII (Los partidos), 6: "*El Profeta está más próximo de los creyentes que ellos; sus mujeres son sus madres. Los que tienen lazos de consanguinidad están más próximos los unos de los otros, según el Libro de Dios, que los creyentes medinís y los emigrados, [a menos que hagáis a vuestros amigos lo establecido; eso se escribirá en el Libro]*". Cf. Versículo 40 de la misma azora.

27. ᶜĀ'iša se cubre con un sobretodo, *al-ridā'*, un manto grande y suelto, cf. R. DOZY, *Supplément aux Dictionnaires arabes*, I y II, Leiden, 1881. Según Corán XXIV (La luz), 31, las mujeres deben ser recatadas y modestas, sin mostrar su cuerpo o parte de él en público. Compárese esta disposición con la descripción del estado en que ᶜĀ'iša encuentra a la madre del muchacho (Ms. Oc 151v).

28. Corán XLIII (El lujo), 83: "*Déjales que parloteen y jueguen hasta que les llegue el Día con que se les ha amenazado*".

29. En el texto original se lee "*ṯaqīl*" , 'pesado', lo que se ha traducido por 'penetrante'.

30. Los rasgos de la mujer muerta presentan los rasgos de los pecadores. Se acentúa más, sobre todo, teniendo en cuenta que hacía apenas doce días que su esposo, el padre del niño, había muerto. Por lo tanto, ella estaba en el periodo de *ᶜidda*, periodo legalmente prescrito de espera (de cuatro meses y diez días de duración) que deben observar las mujeres musulmanas viudas, según Corán II, 234: "*Quienes de vosotras mueren y dejan esposas, éstas esperarán cuatro meses y diez días. Cuando lleguen a su término, no hay falta sobre vosotros por lo que ellas hagan con su persona para volverse a casar, según está establecido. Dios está bien informado de lo que hacéis*". En este caso, la madre del niño había traspasado este precepto legal.

31. El desarrollo de este *ḥadīṯ* contiene muestras evidentes de que la mujer era una adúltera y que la "serpiente" era su cómplice, aunque está retratado, a veces, con rasgos de serpiente cuando lo requiere este relato dotado de un 'realismo mágico' *avant la lettre*, como, por ejemplo, cuando se esconde, cual serpiente real, en una grieta de la pared por el efecto mágico del anillo de Muḥammad, y, a veces, presenta claros rasgos antropomórficos, como cuando huye finalmente al desierto. Cf. M. Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, Hiperión, 1981, p. 160. En este pasaje cita un *ḥadīṯ* recogido por Samarqandī (*Qurra*) que se refiere al castigo de los adúlteros: "Los adúlteros serán picados y mordidos por serpientes en las partes de su cuerpo donde se besaron". En Ms. Oc cómplice y castigador se funden y confunden. En el cristianismo sólo hay que pensar en Adán y Eva…¡y la serpiente!

mendo y volvió corriendo al Profeta, Dios lo bendiga y salve. Cuando el Profeta, Dios lo bendiga y salve, vio que volvía, le dijo. "¿Qué te pasa, que has vuelto tan deprisa?". Ella le replicó. "¡Ay por Aquel que te envió con la Verdad! Si te explicara acerca de este asunto tan tremendo, si hubieras visto lo que he visto, tú te hubieras vuelto a toda velocidad". Cuando ella le pintó con palabras todo lo que había visto, dijo el Profeta, Dios lo bendiga y salve: "Esta mujer es una pecadora. ᶜĀ'iša, toma mi anillo, vete a la serpiente y dile: "¡Éste es el anillo del Profeta![32]. ¡Retírate inmediatamente de esta mujer!". Entonces, la lavas y la amortajas. Si tú has sido ordenada por Dios, // 152v te dedicas a lo que Dios haya dispuesto para ti en cuanto a esta mujer".

Cuando ᶜĀ'iša puso el anillo sobre la serpiente, la serpiente se fue inmediatamente a una grieta que había en la pared. Se desataron un ruido sordo y un eco como si fuera un viento tempestuoso[33] que arrancara árboles. Cuando ᶜĀ'iša la [=la mujer] había lavado y amortajado, la serpiente volvió hacia ella [=la mujer], se enroscó tal como [había hecho] la primera vez y la serpiente la agitó con un meneo tremendo, que, de veras, a causa de sus meneos la casa estaba a punto de caer en pedazos y de quedarse reducida a escombros. ᶜĀ'iša se marchó inmediatamente[34]. El Profeta, Dios lo bendiga y salve, y sus compañeros se ocuparon de ella y la pusieron sobre su costado derecho y la sacaron en parihuelas. //

153r El Profeta, Dios lo bendiga y salve, convocó a pleno pulmón a las mujeres y él iba [diciendo]: "¡Mujeres de los creyentes! Éste es el papel que corresponde a cada mujer que vuelve sus ojos en ira hacia su marido o hacia sus padres: que se le ponga kohl[35] del kohl del infierno del día del Juicio. Cierto, el derecho del esposo sobre la mujer es como el derecho de Dios como sus sier-

---

32. El anillo, el sello, era el símbolo del poder, como el sello de Salomón, profeta a quien se equipara Muḥammad en sabiduría y poder. Como trasfondo, está la historia tejida en torno al anillo de Salomón, que perdió su poder al serle sustraído su anillo por su mujer, quien se lo entregó a un usurpador. Éste ocupó el trono de Salomón. Al recuperar Salomón su anillo, recuperó su poder. En este pasaje de Ms. Oc, el texto hace referencia a este rasgo de poder de Muḥammad, al atribuirle la posesión de un anillo con evidentes poderes sobrenaturales. Por virtud del anillo, una situación anómala vuelve a su cauce y recobra la normalidad. En el s. XIV, Ibn al-Jaṭīb refiere que el sultán Yūsuf I le confió su sello como prueba de confianza, *apud* R. Arié, *El reino naṣrī de Granada*, Madrid, 1992, p. 200.

33. En cuanto a 'un viento tempestuoso', '*rīḥ* ᶜ *āṣif*' véase Corán X (Jonás), 22: "…*wa-ŷā't-hā rīḥ* ᶜ*āṣif*…" y, sobre todo, Corán XXI (Los profetas), 81: "*wa-li-Sulaymān al-rīḥ* ᶜ *āṣifatan taŷrī bī-amri-hi*…".

34. ᶜĀ'iša ha cumplido con su deber de musulmana en cuanto al rito funerario respecto a la preparación del cadáver y se aparta de la mujer, tan pronto como puede. Para el rito funerario, cf. Pedro Longas, *La vida religiosa de los moriscos*, especialmente en este caso, pp. 284-287.

35. El *kuḥl*, '*kohl*', es una preparación de antimonio pulverizado, usada para pintar los bordes de los párpados, en principio como método profiláctico contra enfermedades oftalmológicas. La palabra *kuḥl* no figura en el Corán, cf. M. ᶜAbd al-Bāqī, *Al-Muᶜŷam al-mufahras*, Beirut, 1994.

vos.[36] Si la nariz del hombre fluye con sangre o con cualquier otro exudado, luego la mujer lo ha lamido con su lengua, se cumple el derecho del esposo, esté vivo o muerto"[37].

Exclamó el Profeta, la paz sea con él: "¡Mujeres de los creyentes! Esto es lo que corresponde a cada mujer que está calumniando: Él [Dios] le pide cuentas el día de la Resurrección, pegándole y le obliga a engullir // 153v piedras del infierno el día de la Resurrección. ¡Mujeres de los creyentes! Esto es lo que corresponde a cada mujer que ha dicho a su esposo: "No hay nada bueno en ti, ni tampoco he visto nada bueno contigo". Dios hace malograr las buenas obras de ella durante setenta años. Esto es lo que corresponde a cada mujer que impone gastos a su esposo que él no puede costear: Dios la hace entrar en el infierno con los hipócritas, ninguno de los dos está contento con lo que Dios les ha dado como sustento. Ésta es la parte que corresponde a cualquier mujer que engaña con espejismos a su esposo de lo que ella tiene y que dice a su esposo: "Tú comes lo que yo tengo y te vistes de lo mío". Si ella da limosna con aquel dinero y lo gasta en el camino de Dios, Él no acepta de ella nada en absoluto y con justicia. // 154r Esto es lo que corresponde a toda mujer que agrava su dote[38] a su esposo, mientras que él está bien dispuesto hacia ella: Dios la hace entrar en el Infierno por ello. ¡Mujeres de los creyentes! ¿Acaso no veis lo que hizo la gran serpiente con esta mujer? Ésta es la parte que corresponde a la que se describió en relación con este [asunto]. ¡Ay de las que son negligentes con sus oraciones!

Cuando se enterró a la mujer y con ella la gran serpiente adherida a su pecho, se elevaron sobre la tumba llamas y humo. El muchacho comenzó a llorar y a dar alaridos, mientras estaba al lado de la tumba de su madre. Le alcanzaron las llamas y el humo y empezó a decir: "¡Mi Señor, mi Socorro, mi Anhelo, mi Dueño, // 154v Quien habita en el Cielo, Quien contesta al que

36. Para los derechos de los hombres sobre las mujeres, ej. Corán IV (*Las mujeres*), y especialmente para este caso Corán IV, 34.

37. C. López-Morillas, *Textos aljamiados sobre la vida de Mahoma: El Profeta de los moriscos*, Madrid, 1994, pp. 107-110, subcapítulo V-b: *Los derechos del marido y la mujer*, p. 108: "Y fue recontado por el annabī *ʿlm* que si el marīdo le corriese sangre por el un fornillo de las narices y por el otro podre, que aún no le pagaría el marīdo el derecho que tiene sobrella".

38. Según los preceptos del Islam, al casarse, el hombre ha de dar a la futura esposa una dote, *mahr*, o *aṣdiqa*, generalmente una parte sustancial de dinero y/u otros bienes de valor, cuya cuantía está previamente convenida por los dos tutores legales (*wālī*), uno por parte de la novia y otro por parte del novio. La dote ha sido previamente pactada y resignada por un notario (*ʿadūl*) en el contrato matrimonial erigido a tal efecto. En Ms. Oc hay tres referencias a la dote (Ms. Oc 42v (Adán), 139r (mujer violada), 154r (mujeres). Para la dote, ej. Corán IV (*Las mujeres*), 4: "*Dad a las mujeres, espontáneamente, sus dotes. Si ellas os favoreciesen dándoos, espontáneamente, algo, comedlo a gusto*". C. López-Morillas, *Textos aljamiados sobre la vida de Mahoma: El Profeta de los moriscos*, p. 69, donde se recoge un *ḥadīṯ* acerca del casamiento de Āmina: "Dišo Wahb [el padre de Āmina]: "Ye Abā al-Ḥāriz, mi hija seya alhadiya a ti y a tu fijo, sin aṣṣidaq adelantado ni aplazado. Ante daremos yo y su madre de nueso alçado con quella vaya onrada a su marido".

Lo invoca! ¡*Quien hace que el alba apunte, Quien hizo de la noche descanso y del sol y de la luna cómputo*![39]. Perdona a mi madre querida y amiga, que es [ahora] para mí una tumba. Si yo estaba perdido, ella me buscaba; si yo tenía hambre, ella me alimentaba; si yo tenía sed, ella me dio de beber; si yo estaba desnudo, ella me abrigaba; si yo enfermaba, ella me lloraba. Quien puso su vientre como casa para mí, sus pechos como alimento para mí, sus cabellos como cobija para mí, ¡libérala del fuego abrasador! Cierto, Tú eres Quien todo lo oye, Quien todo lo sabe, sé condescendiente conmigo, Señor".

El Profeta, Dios lo bendiga y salve, dijo: "Esto es el ruego. ¡Tú, Quien basta, Quien creó la noche y el día, y dio forma a la creación de las cosas! // 155r ¡Perdona a esta mujer, por la Verdad de las aleyas del Corán!". Entonces, Dios la tuvo en Su misericordia, como favor al chico y en respuesta a la petición del Profeta, la paz sea con él. Dijo el Profeta, Dios lo bendiga y salve: "Por Quien me ha enviado con la Verdad, como anunciador de la buena nueva y como predicador. No se libera a la grey de la tumba hasta que Él haga descender sobre ella a Gabriel, la paz sea con él, con el perdón para ella y para la salvación del Infierno".

El vulgo contempló a la gran serpiente que se iba huyendo al desierto, su rostro se atezó por el calor infernal[40]. Mientras, la misericordia divina descendió sobre la mujer, junto a los bienes de los Jardines de la Delicia[41].

El *Ḥadīṯ* de "El profeta Muḥammad y el niño huérfano" en *La leyenda del alcázar de oro* (contenido en los folios 58v-63v del Manuscrito aljamiado-morisco II/3226)

Se trata de un *ḥadīṯ* encontrado en el manuscrito aljamiado-morisco II/3226, conservado actualmente en la Biblioteca del Palacio Real de Madrid. El manuscrito procede de Ricla (Aragón)[42], donde fue hallado en el hueco

39. El texto en cursiva corresponde a una cita trunca de Corán VI (Los rebaños), 96: "*Quien hace que el alba apunte, Quien hizo de la noche descanso y del sol y de la luna cómputo. Esto es lo que ha decretado el Poderoso, el Omnisciente*". En Ms. Oc las citas coránicas son muy frecuentes, aunque pocas citas son aleyas completas, las más truncas o, incluso, interrumpidas por una parte del texto. En la Tesis doctoral se ha dedicado dentro de los *Estudios* un capítulo específico para las aleyas del Corán, encontradas en Ms. Oc.

40. Corán XIV (Abraham), 51: "*sus calzones serán de alquitrán y sus rostros estarán cubiertos de fuego*".

41. J. Cortés, *El Corán*, Madrid, 1984, p. 184: 'Los Jardines de la Delicia' '*ŷannāt al-naᶜīm*' forman parte del paraíso y son mencionados siete veces en el Corán (V, 65; X, 9; XXII, 56; XXXI, 8; XXXVII, 43; LVI, 12; LXVIII, 34). J. Vernet, *El Corán*, Barcelona, 1998 (reedición) traduce el término por 'jardines de ensueño'; J. Berque, *Le Coran*, Paris, 1995, p. 131: 'jardins de bonheur'; ᶜAbdullah Yūsuf ᶜAlī, *The Holy Qurān*, Beltsville (Maryland, USA), 1998. p. 269: 'Gardens of Bliss'.

42. Acerca de Ricla, cf. P. Madoz, *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar*, Tomo XIII, Madrid, 1849, pp. 469-470: "Ricla está situado a 8 leguas de

debajo de un pilar de una casa[43] y data del s. XVI; está escrito con letra magrebí; el papel presenta una filigrana –una mano muy cuidada– bien visible. El manuscrito contiene una colección de hadices y lleva por título *La leyenda del alcázar de oro*. Otro de ellos se ha titulado *El profeta Muḥammad y el niño huérfano*.

Observaciones

Los folios del manuscrito II/3226 no son todos iguales, debido al hecho de que varias manos han trabajado en el manuscrito y que dicho manuscrito parece ser más bien un manojo de manuscritos varios; se observa que la temática es bien diversa. Lo que interesa ahora es el *ḥadīṯ* que comienza en Ms. II/3226, fol. 58v, 11[44] y que termina en fol. 63v, 5, el *ḥadīṯ* de *El Profeta Muḥammad y el niño huérfano*.

// 58v, 11 En nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso. El hadiz del profeta Muḥammad,/ Dios lo bendiga y salve. Es contado por nuestros/ sabios que, estando nuestro Profeta Muḥammad, Dios // 59r, 1 lo bendiga y salve, un día con su compañía (=sus compañeros), vínole a la mente/ el hecho[45] del

---

Zaragoza (part. Jud. de Almunia), en terreno llano, próximo a la ribera del río Jalón…clima templado…el terreno es de la mejor calidad y muy fértil su huerta que fertiliza el Jalón. Es población de gran antigüedad, célebre en la historia de la España romana bajo el nombre de Nertóbriga. Ptolomeo la mencionó…Era mansión del Itinerario Romano…Ganóla a moros el rey D. Alfonso I de Aragón, año 1120. En 1357 fue dado al conde D. Enrique para sí y sus descendientes. El rey D. Felipe II la erigió en condado que confirmó D. Felipe IV…Es patria del célebre escritor árabe Abdallá, vulgarmente llamado Alrribli".

43. En la primera hoja de guarda, sin numerar y sobre papel más reciente que el Ms. II/3226, se puede leer una única y breve anotación escrita con letra decimonónica y con tinta negruzca: "Libros moriscos hallados/ en un pilar de una/ casa de Ricla". En el interior de la contratapa hay un sello grande con el escudo real; encima se lee '2. G. 6'; debajo del escudo, en una cartela del pedestal que sostiene al escudo se lee 'Biblioteca /del / Rey Nº Señor'. Bajo dicho pedestal se lee 'IV G 4'. Hay pegado debajo del sello grande un pequeño sello dentado con la numeración inscrita '3226'. En cuanto al Ms. II/ 3226, Incipit: Bismi illahi irraḥmāni irraḥīmi/ El al *ḥadīṯ* del alcazar del oro y la storia del culuebra con Alī bnu Abī Ṭa […]bi.// Excipit: Bismi illahi irraḥmāni irraḥīmi/ Acabatolo para los que se orinan/ en la cama y es tomaras //.

44. Cada uno de los folios que contienen este *ḥadīṯ* lleva trece renglones de escritura con grafía magrebí. En este manuscrito morisco del s. XVI, el *ductus* es algo torpe, como de una persona no del todo habituada a escribir en árabe cotidianamente; presenta rasgos habituales en otros mss. moriscos, encabalgamiento de palabras, la palabra se corta donde sea necesario, aunque sólo sea para una letra, irregularidad en la unión de palabras, sean sustantivos, pronombres o preposiciones, la letra '*p*' es representado por una '*ba' con 'tanwīn*', etc. Sorprende el descuido con el que se ha escrito el nombre del Profeta, *Muḥammad*. El *ḥadīṯ* de *El profeta Muḥammad y el niño huérfano* del Ms. II/3226 va cuidadosamente vocalizado, con la misma tinta negra. No presenta reclamos ni glosas ni notas marginales.

45. Dice el texto de Ms. II/3226, fol. 59r, 1-2: "*binulā adāmiāntā/ dāl-fŷu dāl-dunya*". Cf. C. López-Morillas, *Textos aljamiados…*, p. 151, 'ad(a)': "a"…Arag.[onés] ant.[iguo]. En Ms. II/3226 figura '*adā*' unido directamente a la palabra *miāntā*. Se puede interpretar la frase 'se puso a pensar en [la fugacidad d]el mundo'.

mundo y de cómo era el poder [¿?][46] que tiene [sobre] el/ otro mundo y lloró amargamente. Estaban con él sus/ compañeros, Dios esté satisfecho con ellos, y les preguntó: "¿Quién de vosotros viene conmigo/ por la ciudad? Haremos mercado con las/ gentes y las gentes con nosotros, y mercado haremos, con Dios, mercado que nunca se ha hallado". Le dijeron:/ "Enviado de Dios, ¿qué negocio haremos con las gentes y/ las gentes con nosotros?". Él les dijo: "Les saludaremos/ y ellos devolverán el saludo a nosotros y serán iguales/ sus enhorabuenas a las nuestras. Quien se/ muestre soberbio, [esto] irá contra él y si no nos devolverá el saludo,/ Dios le anotará por esto trescientos setenta pecados // 59v, 1 y Dios le borrará ciento setenta mil buenas obras. / Nosotros daremos nuestros pecados y ellos nos darán/ sus buenas obras". Ellos le dijeron: "Enviado de Dios, ¿qué negocio/ concertaremos con Dios, el cual nunca se ha hallado?". / Él les contestó: "Si halláramos algún [tachón en ms]/ huérfano, lo acogeremos y si halláramos/ algún cautivo, lo rescataremos; si encontráramos algún hambriento,/ le daremos a comer y si hallásemos algún desnudo,/ lo hemos de vestir. Si halláramos algún herido, le ayudaremos. Si/ halláramos alguna (niña) pobre, tenemos que casarla [siendo su tutor]". / Mientras, el profeta Muḥammad, Dios lo bendiga y salve,/ y sus compañeros andaban por la ciudad. De repente, había un niño que lloraba/ desconsoladamente y tenía su mano contra su mejilla y sus // 60r, 1 lágrimas le corrían por las mejillas. Le dijo el profeta Muḥammad,/ Dios lo bendiga y salve: "Mancebo, ¿por qué lloras?". Le dijo: "Enviado/ de Dios. Lloro por la orfandad". Le dijo [el Profeta]: "Hijo, ¿cuánto [tiempo] hace que murió/ tu padre?". Le contestó [el mancebo]: "Hace doce días". [El Profeta le preguntó:] "¿Y tu madre?". Le contestó [el mancebo]: "Hace tres/ días". Le dijo el Profeta Muḥammad, Dios lo bendiga y salve:/ "Mancebo, no ocurre nada en esta ciudad,/ que yo no sé". [El mancebo le] contestó: "Enviado de Dios, mi madre era extranjera y no hay/ quien la bañará ni la amortajará ni quien haga la azala por ella". A punto se volvió/ el Profeta Muḥammad, Dios lo bendiga y salve, a Bilāl ibn/ Ḥamāma y le dijo: "Bilāl, vete y di a ᶜĀ'iša, la madre de los/ creyentes, que vaya con este mancebo adonde el cadáver de la madre de este mancebo y que la bañe y la amortaje. Esto/ es lo que debemos hacer". Se fue // 60v, 1 Bilāl a la casa de ᶜĀ'iša, Dios esté satisfecha con ella, y la hizo saber/ aquello y ᶜĀ'iša tomó su manto y se lo puso sobre su cabeza/ y se fue con el mancebo adonde estaba el cadáver. Ella vio un gran/ grupo de mujeres en una puerta, que reían, jugaban y/ cantaban, y les dijo: "Mujeres, ¿dónde está aquí el cadáver?". / Le dijeron: "En aquella casa que está cerrada". Les dijo:/ "Mujeres de los creyentes, ¿por qué …/ del cortejo fúnebre y por qué está cerrada su puerta?". Le dijeron/ las mujeres: "Si te lo hacemos saber, te espantarás/ muchísimo. Empuja la puerta y verás una gran/

46. Dice el texto de Ms. II/3226, fol. 59r, 2: "*erašubulbimiāntu kāldāla* / *uturu adunya*". Cf. O. Hegyi, *Cinco leyendas y otros relatos moriscos*, C.L.E.A.M 4, Madrid, 1981, pp. 213 y 359 'volvimiento'= 'poder'.

maravilla de tu Señor, que ha bajado[47] sobre el cadáver./ ᶜĀ'iša abrió la puerta y, ay[48], tenía la mujer muerta negra/ la cara, blancos sus ojos, gruesos sus // 61r, 1 labios y tenía una culebra muy gruesa/ enrollada en su pescuezo y la boca de la culebra [pegada] a las narices/ de la [mujer] muerta. Cuando vio aquello, se maravilló mucho de su Señor/ y se volvió apresuradamente huyendo hasta donde estaba/ el profeta Muḥammad, Dios lo bendiga y salve. Le dijo [el Profeta]: "¿Qué (cosa)/ es que te veo apresurada?". (ᶜĀ'iša) le dijo: "Profeta de Dios, ¡por Aquél que/ te envió con la Verdad! Yo he visto un hecho muy grande que/ me ha espantado". Le contó todo lo que había visto. Al punto le dijo [el Profeta]:/ "¡Pecadora fuiste[49] para el Señor de todas las cosas!/ Madre de los creyentes, toma este anillo mío y vas con él/ a la culebra y dile: "Éste es el anillo del profeta Muḥammad, Dios lo bendiga/ y salve. ¡Apártate de este cadáver que así/ es mandado por parte de nuestro Señor! Cuando oyó // 61v aquello la culebra, se apartó del cadáver y se adentró/ en una grieta que estaba en la pared y oyó de ello un ruido como/ ruido de aire muy fuerte. Cuando fue bañada y amortajada/ la mujer, tornó a salir la culebra de donde estaba/ y se revolvió en su pescuezo y puso su boca en las/ narices de la mujer y le estremeció un estremecida [=estremecimiento]/ que la volvió del otro costado. Al punto mandó ᶜĀ'iša, Dios esté satisfecho/ de ella, a Bilāl que pregonase la azala y el Mensajero/ de Dios fue a hacer la oración por ella [=la mujer] y vio la grandeza/ de su Señor. Mandó sacarla en una tabla y dijo. "¡Mujeres/ de los creyentes! ¡Éste es el galardón de toda/ mujer que torna sus ojos y contesta a su marido! Sabed,/ mujeres de los creyentes, que el derecho de Dios sobre/ sus siervos es su querer matarlo o darle vida. Es/ en Su querimiento (=voluntad). Sabed, mujeres de los creyentes que éste/ es el galardón de toda persona que torna airados/ sus ojos a su padre y a su madre: saldrá cubierta de kohl[50]/ en el día del Juicio con el kohl del Fuego./ ¡Mujeres de los creyentes! Éste es el galardón/ de toda mujer que malsina[51] (=calumnia): revivifícala Dios el día/ del Juicio con los renegados. Éste es el/ galardón de toda mujer que dice a su marido: "Nunca he visto/ contigo bien ninguno". Dios no recibe de ella la limosna,/ ni la oración ni el ayuno. Éste es el galardón de toda/ mujer que impone a su marido una despensa

47. C. López-Morillas, *Textos aljamiados…*, p.161: *deballar*: bajar.

48. En el texto aljamiado Ms. II/3226, fol. 60v, 12: "*i bāuš* ", "y veos". Cf. O. Hegyi, *Cinco leyendas y otros relatos moriscos…*, p. 358, 'veo os' "he aquí"; A. Vespertino Rodríguez, *Leyendas aljamiadas y moriscas sobre personajes bíblicos,* C.L.E.A.M 6, Madrid, 1983, p. 394, 'veos' "he aquí que". Aquí hemos traducido el término por "*ay*".

49. Probablemente se trata de una mala 'lectura' *bi-l-samā*> por parte del copista o de una transmisión defectuosa del relato en Ms. II/3226, fol. 61r, 9: '*yābbākadura fuāštā bbarālšannur*'. La versión de Ms. Oc 152r (q. v.) parece más coherente con el contexto.

50. En Ms. II/ 3226, fol. 62r, 4-5: "*alkholada*", que se ha traducido por "cubierta de kohl (=antimonio)".

51. O. Hegyi, *Cinco leyendas y otros relatos moriscos…*, p. 325: *Malsiknar*, 'calumniar, hablar mal'… Variante del ant. *malsinar*…

(=gasto), que él no podrá/ ganarla[52]. ¡Mujeres de los creyentes! Habéis// 62v visto esta culebra que Dios no ha mandado sobre / esta mujer, sino ver que no se ocupaba[53] de la oración/ ni de la limosna ni del ayuno ni de ningún bien/ hecho. Cuando fue enterrada la mujer, se levantaron/ sobre su fosa humo y llamas. Vino el man-/cebo y se puso a llorar al lado de la fosa de su madre y decía: "¡Señor, Aquel que puso morado-/res en los cielos y en la tierra, Mayor de/ los Mayores! ¡Perdona a mi madre, la piadosa por/ mí! Si me absentaba, me buscaba; si tenía hambre,/ me daba de comer; si enfermaba, me lloraba; si iba desposeído, me vestía y me cubría. ¡Señor, perdona a mi madre! ¡Aquel, que puso a mí en su vientre y barriga// 63r y sus faldas abrigadora[s] para mí! ¡Fuérzala y sácala/ del tormento del Gehena! ¡Que Tú eres oidor del ruego/, el más Piadoso de los piadosos!". Le respondió el profeta/ Muḥammad, Dios lo bendiga y salve, y él dijo: "¡Responde/ al ruego de este mancebo, Medicinador de todas/ las cosas, Aquel que formas la noche y el día y haces/ correr los ríos y fraguas las criaturas sin semblanza!". Dijo ᶜUmar ibnu al-Jaṭ ṭ āb, Dios esté satisfecho de él,: "¡Respondedor a toda la Noche, Glorificado en todo lugar,/ Aquel que/ Tú eres Semblanza, no puede asemejarse Tu/ semblanza persona ninguna que fue en el mundo ni será! Perdona/ a su madre del mancebo éste y líbrala del tormento de su fosa/ [tachadas las líneas 12-13 en ms.]// [tachadas las primeras palabras] del Gehena". Así/ Dios la perdonó y la libró del tormenta de su fosa y del Gehena/ por el ruego de su hijo y del profeta Muḥammad, Dios lo bendiga y salve, y por el ruego de ᶜUmar bnu al-Jaṭ ṭ āb, Dios esté satisfecho de él. Aquí se acaba el *ḥadīṯ*.//

Comentario

Con estas palabras termina el *ḥadīṯ* de *El profeta Muḥammad y el niño huérfano* en Ms. II/ 3226. Como se desprende de la lectura del relato piadoso redactado en el s. XVI, al comparar la recensión con la del Manuscrito mudéjar-morisco de Ocaña, hay bastantes variantes. Uno de las más sorprendentes es la aparición en escena de ᶜUmar al-Jaṭ ṭ āb, el segundo califa ortodoxo (634-642 d. C.), en el relato aljamiado tardío. Sin embargo, el relato carece de la fluidez narrativa y los detalles que presenta el Ms. Oc.

Leyendo el texto detenidamente, sobre todo Ms. Oc fols. 153r-154r, cabe la hipótesis que este relato de *El profeta Muḥammad y el niño huérfano* estaba concebido para establecer claramente los deberes de las mujeres respeto a su vida conyugal e incluso, en un aparte, casi fuera del propio *ḥadīṯ*, se apela exclusivamente a las ¡"*mujeres de los creyentes*"! Hay alusiones al *maḥr*, la dote, *conditio*

52. En Ms. II/ 3226, fol. 62r, 11-13 se lee: "Éste es el galardón de toda/ mujer que costará en ira a su marido con despensa que él no pod-/rá ganarla".

53. En Ms. II/ 3226, 62v, 2: '*kuraba*', 'curaba'.

sine qua non tan importante al contraer un matrimonio musulmán, que no se ha de agravar una vez pactados los acuerdos, y se declara que "el derecho del esposo sobre la mujer es como el derecho de Dios sobre sus siervos" (fol. 153r Ms. Oc).

Los aspectos doctrinales a destacar son la intercesión del profeta Muḥammad para la salvación de la madre muerta y la clemencia de Dios respeto a los pecadores, incluso tratándose de faltas tan graves como la transgresión de las leyes y las disposiciones acerca de los deberes conyugales, incluso después de la muerte. Hay una descripción del ritual previsto para preparar el cadáver y cómo el Profeta indica a su propia esposa la forma de actuar. Otros aspectos doctrinales importantes a destacar son el tema de la absoluta obediencia al profeta Muḥammad, su esposo, por parte de ᶜĀ'iša, paradigma de virtud canónica femenina; su recato, poniéndose su manto antes de salir a la calle y saliendo de casa solamente a petición de su esposo, el Profeta, y su seriedad frente a las rientes y parlanchinas mujeres del pueblo, sentadas en la calle. Su pío comportamiento conyugal está en total y absoluta oposición con el comportamiento liviano y lascivo de la mujer profana. Todas estas oposiciones en cuanto a comportamiento sirven para aumentar la veneración por los personajes píos y escarmentar a los fieles ante posibles flaquezas en su conducta humana. Pero la descripción de ambos aspectos tienen un fin primordial: ensalzar la grandeza de Dios al otorgar a los hombres Su clemencia.

El relato presenta una perfecta composición narrativa: *a. Presentación de los hechos* mediante una descripción de los protagonistas principales, el profeta Muḥammad y el niño huérfano, y sus circunstancias (el Profeta deambulando en la medina, el niño llorando su orfandad); y una posterior presentación mediante la descripción de los personajes secundarios, los compañeros del Profeta, Bilāl, ᶜĀ'iša, las mujeres del pueblo como si de un coro griego se tratara, y la circunstancia mayor, es decir, el hallazgo macabro de la madre difunta, presentada en una situación indecorosa con la sierpe, por parte de ᶜĀ'iša. *b. Núcleo*, la intervención del Profeta y el poder de su anillo. *c. Desenlace*, los ruegos desesperados del niño y la posterior intercesión de Muḥammad ante Dios para salvar a la madre y, de este modo, obtener la clemencia de Dios. Dios, Misericordioso, otorga el perdón a la madre, a pesar de su condición de *gāriba* y pecadora.

Tampoco faltan ingredientes de suspense: la serpiente[54], feroz y amenazante, enroscada alrededor del cuello de la madre muerta; la valentía de ᶜĀ'iša

54. A mi juicio, en este relato se trata de un vergonzoso adulterio, ya que la serpiente está relacionada con la infidelidad, la lascividad y la promiscuidad masculina. Quizás, esta suposición está más en acorde con los preceptos coránicos en cuanto al comportamiento de la mujer tras la muerte de su esposo, ej. C II, 234. Para el tema de la serpiente y el incesto, cf. D. Hernández de la Fuente, *Elementos Órficos en el Canto VI de las* Dionisiacas*: El mito de Dionisio Zagreb en Nono de Panópolis*, en ᶜ*Ilu*, *revista de ciencias de las religiones*, vol. 7 (2002), pp. 28-29. Sin embargo, en su excelente *Introducción*, María J. Viguera apunta a un posible caso de lesbianismo que subyace en este relato, cf. F. Corriente Córdoba, *Relatos píos y profanos…*, p. 43.

al atreverse a colocar el anillo del Profeta sobre la malvada serpiente; el poder del anillo de Muḥammad sobre la terrible bestia y la casa que, en la lucha por el poder, por poco se derrumba ante la forzada marcha del iracundo reptil; finalmente, la huida avergonzante del infeliz intruso tiznado hacia el desierto ante la mirada de los circunstantes.

Los diálogos transcurren en un tono coloquial y muy vivo, adecuado a cada momento y a los personajes, mientras la descripción de los lugares, la casa, la calle, la medina, la fosa (en su cementerio), es absolutamente reconocible y aplicable a cualquier hábitat musulmán y su entorno, por lo tanto, se adapta perfectamente a las circunstancias diarias pertenecientes a cualquier asistente de la lección de exégesis coránica. Que la casa de la madre muerta muestra una grieta en la pared no debió de haber extrañado a ningún oyente fiel, porque, probablemente, la suya también tendría alguna que otra grieta en alguna pared, pero, al mismo tiempo, es un ingrediente más de los denigrantes en torno a la mujer, que, además, es una *gāriba*, una extranjera y, seguramente, infiel. El realismo presente en todos estos relatos facilita la identificación de los fieles con los protagonistas que no confundían los personajes paradigmáticos como Muḥammad y ᶜĀ'iša con los personajes profanos, el hombre y la mujer de carne y hueso como ellos mismos y, por lo tanto, expuestos e inclinados a transgredir alguna norma, *ḥadd*.

Sin embargo, para su consuelo, tan necesitado en los tiempos de angustia que vivían los fieles musulmanes y, sobre todo, los mudéjares-moriscos de la Península Ibérica, y como les enseñaba un relato como el *Ḥadīṯ de Muḥammad y el niño huérfano*, Dios es Clemente, Misericordioso.

El metalenguaje de los relatos islámicos

Todos estos relatos, aparentemente tan ingenuos, contienen un profundo metalenguaje que los fieles musulmanes identifican y sienten como enteramente suyo, sin palabras alusivas explícitas: reconocen y conocen la condición del Profeta, su orfandad a edad temprana; la condición de ᶜĀ'iša, la esposa más querida del Profeta, la única de todas sus mujeres que se casó siendo virgen y que, después de su muerte, nunca se volvió a casar, su valentía ya mostrada en la *Batalla del camello* y su sabiduría; Bilāl, el primer almuédano, tan fiel y entregado a Muḥammad y su entorno. Los fieles conocen la maldad del *Šayṭān*, el diablo, encarnado en este relato en la piel de serpiente, tiznado, huyendo ante el poder de Dios; el poder de Dios está simbolizado por el anillo que lleva el Profeta, al igual que el anillo de Salomón, el más sabio y más poderoso de los profetas anteriores a la venida de Muḥammad. Los musulmanes conocen y reconocen a los compañeros del Profeta y los méritos de muchos de ellos. Las connotaciones inherentes a cada personaje y a cada situación son muy variadas y amplias, sin que haga falta hacer alusiones específicas, porque en esto consiste precisamente el metalenguaje religioso que subyace bajo cada palabra de estos

relatos. Quizás reside en este metalenguaje el poder cautivador de estos relatos y hadices de los profetas y de los sabios y la razón de su centenaria transmisión, tanto oral como escrita, a través del mundo musulmán, aparte de su alto valor doctrinal. Los desenlaces de los relatos muestran la humildad y el arrepentimiento que deben tener sus siervos ante la sabiduría de Dios. La fe religiosa de los musulmanes reside en la absoluta confianza en Dios Clemente y Misericordioso, como en este *ḥadīṯ* de *El profeta Muḥammad y el niño huérfano.*

Resumen

En este trabajo se presenta el *ḥadīṯ* de *El profeta Muḥammad y el niño huérfano* extraído del *Manuscrito mudéjar-morisco de Ocaña*, hallado en una pared de la Casa de la Encomienda en Ocaña (Toledo) en 1969. Dicho manuscrito, anónimo, escrito en árabe andalusí y datado alrededor de 1450 d.C., ha sido traducido, estudiado y editado por la autora en 2001 como objeto de su Tesis doctoral. El *ḥadīṯ* de *El profeta Muḥammad y el niño huérfano* se ha cotejado con una versión aljamiada encontrada en el Ms. II/3226, aljamiado, anónimo, datado en el siglo XVI, y actualmente conservado en la Biblioteca Real del Palacio Real en Madrid. El texto aljamiado de Ms. II/3226 ha sido transcrito en castellano moderno por la autora de este trabajo y se presenta en conjunto con el texto del manuscrito mudéjar-morisco de Ocaña. Posteriormente, se hace un breve análisis del *ḥadīṯ* y su razón de ser en las postrimerías de la presencia musulmana en España. El texto árabe-andalusí del manuscrito mudéjar-morisco de Ocaña parece ser anterior a la versión aljamiada de Ms. II/3226.

Palabras clave: manuscrito, mudéjar, morisco, Ocaña, aljamiado, Muḥammad, huérfano, anillo.

Abstract

In this essay we present an *ḥadīṯ* about "*The Prophet Muḥammad and the orphan boy*`", extracted from the "*Mudejar-morisco Manuscript of Ocaña*" found hidden in a wall of the "Palace of the Encomienda" in Ocaña (Toledo, Spain) in 1969. This manuscript has been traduced, studied and edited by the author of this paper for the obtention of her Master Degree at the Universidad Complutense de Madrid in 2001. The *Mudejar-morisco Manuscript of Ocaña* is written in the Spanish Arabic dialect, anonymous and without date, probably composed around 1450 A.D. The *ḥadīṯ* of "*The Prophet Muḥammad and the orphan boy*", written in Spanish Arabic dialect, has been compared with an *aljamiado* version of Manuscript II/3226, *aljamiado*, anonymous, dated XVIth century and actually conserved in the Royal Library of the Royal Palace in Madrid (Spain). The *aljamiado* version has been translated into modern Spanish by the author of this paper and is compared with the text of the mudejar-morisco

manuscript of Ocaña, written in the Spanish Arabic dialect text of mid XVth century. The essay offers a short study of the contents and the purpose of these texts, especially at the looming end of Islamic culture in XV-XVIth centuries' Spain. The Spanish Arabic text of the *ḥadīṯ* might be older than the *aljamiado* text.

Key words: manuscript, mudejar, morisco, Ocaña, aljamiado, Muḥammad, orphan boy, ring.

NOTA SOBRE UNA ATRIBUCIÓN AL MANCEBO DE ARÉVALO

*Luis F. Bernabé Pons**

La profesora María Teresa Narváez, en su edición de la *Tafsīra* del Mancebo de Arévalo, a la hora de hablar de otras posibles obras que pudiera haber escrito el autor castellano indica en nota al pie de página que "parecería que el ms. J12 contiene unos capítulos que también se hallan en el 'breve conpeño, que fue sacado de un mançebo y de un alfaquí con él' […] mientras el ms. J 52 incluye una disertación ofrecida en Ávila la Real por una mora a unos sabios […] dato que recuerda poderosamente a un episodio mencionado por el Mancebo y relativo a una exposición que hace Nozaiṭa Kalderán"[1]. La mención que se hace al *Breve compendio de nuestra santa ley y sunna* en el famoso párrafo del manuscrito aljamiado J12 del C.S.I.C. ya ha sido traído a colación en diversas ocasiones para mostrar aspectos de la fama del Mancebo de Arévalo[2] entre los moriscos aragoneses:

> Y dexta manera lo hallamox también en el libro xogubiano por xu autor del libro. Y anxí mesmo lo hallamox en otro libro en la Ribera que se llama el brebe conpeño, que fue xacado de un mancebo y de un alfaquí con él, y fue corregido de lox sabios de Aragón y de lox alfaquíex por cuanto el autor del libro era castellano y de gran çençia en el adín del alislam[3].

Ese "lo hallamos" se refiere a la materia islámica que acaba de desarrollar el manuscrito J12, una serie de ordenaciones y consejos acerca de la oración, la limosna y el ayuno. Parecería que el fragmento se refiere, de una manera genérica, a que esa materia, o el desarrollo de ella, se halla asimismo en el compendio legal de ʿIsā ibn Ŷābir, el *Breviario sunní* (= libro segoviano) y en el *Breve*

---

* Universidad de Alicante.

1. *Tratado [Tafsira]. Mancebo de Arévalo*, Edición, introducción y notas de María Teresa Narváez Córdova, Madrid, 2003, p. 15, n. 5.

2. Véase, por ejemplo, M.J. Rubiera, «El Islam cristianizado de los moriscos castellanos en época de Carlos V», en *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, Madrid, 2001, pp. 469-485.

3. J. Ribera y M. Asín, *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*, Madrid, 1912, p. 71. En esta cita y las siguientes que se hagan, respetamos las transcripciones hechas por cada autor. Si no se cita ningún autor, se sobreentiende que la transcripción es mía.

compendio que, como es conocido, se presenta como el trabajo en colaboración del Mancebo de Arévalo y el alfaquí Ibrāhīm de Remincho[4]. Nada nuevo, pues, en lo que conocemos de la importancia de la obra del muftí de Segovia en el mundo morisco aragonés y en el papel del Mancebo en la difusión de su obra[5].

La segunda de las referencias relacionadas con el Mancebo de Arévalo, sin embargo, parece ofrecer algo más concreto en tanto que se menciona una disertación ofrecida por una mora. Podemos atender a esas breves palabras que una innominada mora dedica a unos musulmanes en el manuscrito J 52:

> [*Basmala*]
>
> Éste es un capítulo todo de los dichos de los sabios sacado de arábiga (*sic*) en romançe para dexenplo a los muslimes, que los dixo el annabí Muḥammad, ṣᶜm.
>
> Fue recontado que estando en Ávila la Real una compaña de sabios onrados tratando de la sabiduría en el adín del alislam, en las cosas de los aṣalaes del deudo y de los aṣalaes de anefilas y de todas las demás cosas del deudo y de las cosas de graçia en el hazer dellas, en este estante dentró una mora onrada muy dota en el saber del adín del alislam y dixo: "Donde ay tanta nobleza de sabios yo no puedo hablar, mas con su licencia yo diré mi pareçer en esa convesación (*sic*)". Y dixéronle que en aquella y en todo lo demás tenía licencia para poder hablar en las cosas del addín del alislam. Y dixo la mora onrada: "Las anefilas son buenas y de mucho (*muŷo*) valor en poder de Allah, y las aṣadaqas de graçia son buenas y de mucho valor en poder de Allah, pero lo mayor y más aventajado y más amado en poder de Allah son los deudos aquellos que aduedeçió Allah en su onrado Alqur'en sobre sus siervos". Y dixeron todos: "Ella a dicho lo último de la verdad"[6].

Éste es el fragmento que en mi opinión puede atribuirse claramente a esa mora que interviene en la reunión con el permiso de los allí presentes, puesto que tras estas líneas el texto parece tomar otros derroteros. Como señala la profesora Narváez, el que una mora intervenga ante un auditorio en Ávila la Real, recuerda mucho a un episodio protagonizado por Nozayṭa, Nuzaya o Nuzayla Kalderán en el *Breve compendio de nuestra santa ley y sunna*, contenido en el Manuscrito Dd. 9.49 de la Biblioteca Universitaria de Cambridge, y dado a conocer en diversos trabajos por el profesor Leonard P. Harvey, quien prepara asimismo la transcripción completa del códice. No es, por supuesto, Nuzayṭa

4. L.P. Harvey, «El alfaquí de Cadrete, Baray de Reminjo y El Breve Compendio de Nuestra Santa Ley y Sunna», *II Jornadas Internacionales de Cultura Islámica. Aragón vive su historia* (Teruel: 1988), Madrid, 1990, pp. 213-222; L.F. Bernabé Pons, «Nueva hipótesis sobre Baray de Reminŷo», *Sharq Al-Andalus*, 12 (1995), pp. 299-314.

5. L.P. Harvey, «El mancebo de Arévalo y la tradición cultural de los moriscos», en Á. Galmés de Fuentes (dir.), *Actas del Coloquio Internacional de Literatura Aljamiada y Morisca (Oviedo: 1972)*, Madrid, 1978, pp. 20-41; G. Wiegers, *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado: Iça of Segovia (fl. 1450). His antecedents and Successors*, Leiden, 1994.

6. Ms. J 52 del C.S.I.C., fol. 256 r.

Kalderán ninguna desconocida para todo aquél lector interesado en el Mancebo de Arévalo[7]: anciana extranjera que ha recorrido numerosos países islámicos antes de llegar a España, recorre los caminos, especialmente de Castilla, ejerciendo de partera y maga o curandera. Parece ser, al mismo tiempo, figura respetada y reclamada entre los moriscos, que la conocen a causa de sus conocimientos islámicos, y el mismo Mancebo de Arévalo tiene ocasión de disfrutar de sus enseñanzas e incluso de tener algún encontronazo con ella[8].

El episodio concreto recogido en el *Breve compendio* se halla narrado a partir del folio 34 v y se encuentra entre las partes transcritas por Harvey en su tesis doctoral. En él la discusión entre los musulmanes gira en torno al mismo tema de si las oraciones voluntarias (*ṣalāwāt an-nāfila* o *ṣalāwāt as-sunna*) tienen el mismo valor que las oraciones obligatorias (*ṣalāwāt al-farḍ* o *ṣalāwāt al-jamsa*), pero la conversación se plantea con algo más de detalle[9]:

> I porke biyene al kašo diremoš lo ke šobre ešte kašo šusediyo en Abila la Rreal un diya de loš šiyete del año. Entre muy onrradoš muslimeš še lebanto una porfiya maš pešada ke lo konfiyaba de peršonaš tan heziyentes komo alli se hallaron. Unoš deziyan ke todo hacedor de aṣṣala biyen compuesto i kon buena aniya teniya kompañiya de almalakeš. Deziyan otroš ke loš que haziyan aṣṣala de presebto fuwera de la ora no teniyan almalakeš, y ke akel aṣṣala no še alu aba kon aṣṣala hecho en sin ora, šino de parte, porke šu kantidad no era tal…
>
> Tornaron a rrepilikar los pirimeroš ke puweš todo er(a) aṣṣala, no deššariya de šer en apalazo de su dibina bondad, i ke no šeriya šeparante el un aṣṣala del oro, aunke no fuweše tan noble el uno komo el otro, y ke para šu bondad, no era menester taratar adefešiyoš, porke todo le era perešente.
>
> Deziya la otra parte ke todo akello era verdad, mas ke la šeparansa de loš aṣṣalaes la aporobariyan kon teštoš ᶜarabigoš. Y al fin de muchas alterkansaš, determinaron imbiyar a llamar a Nuzaya Kalderan, ke a la šazon eštaba alli en Abila, kurando un parto dešfallesido. I kuwando bino al cabildo de la porfiya, todoš le hiziyeron mucha onor, i diššeronle toda la kawša šin pašiyon, y rrešpondiyo enta todoš kon una severidad ke nunca yo bi maš ešenta, i diššo anši:
>
> "Yo temo ke por kualkiyere biya tengo de šer la denoštada, pero al fin digo ke todaš laš diziyendaš de nuwestoro onrrado alquren šon perekalaraš ši laš šabemoš entender, porke dize en šu diziyenda no a de aber maš šubisiyon de la ke

7. Véase especialmente M.T. Narváez Córdova, «Nozaiṭa Kalderán: partera y experta en el Corán», *La Torre*, III-IV (1987), pp. 501-517 [También en A. Temimi (ed.), *Actas del III Simposio Internacional de Estudios Moriscos. Las Prácticas Musulmanas de los Moriscos Andaluces (1492-1609),* Zaghouan, 1989, pp. 139-150]. Una reciente hipótesis sobre su identidad en M.J. Rubiera Mata, «Las dos orillas cervantinas. A modo de introducción con *addenda*», en M.J. Rubiera Mata (ed.), *Cervantes entre las dos orillas*, Alicante, 2006, pp. 9-20 (p. 17).

8. *Tafsira*, pp. 61-64.

9. *The literary culture of the moriscos (1492-1609): a study based on the extant mss. in Arabic and Aljamia*, Oxford, 1958, vol. II, pp. 80-83. Tesis doctoral inédita que manejo con el generoso permiso del Prof. Harvey.

> še noš puwede manifeštar literalmente, porke eš nuweštoro onrrado alquren de tal kondisiyon ke tan fácilmente še denoštara a un na uwe komo a un mediano tarašsender, kada uno en šu kištiyon.
>
> A kuwanto el akompañamiyento de loš almalakeš, yo digo ke todoš kedayš libreš šegin (sic) mi razón, i lo ke mi entendimiento denota. No puwede deššar de tener kompañiya de almalakeš todo fazedor de aṣṣala, en la ora o fuwera de la ora, por esta biya ke dire: el ke haze aṣṣala en šu ora, komo lo manda nuwestoro onrrado alquren, ešte tiene loš almalakeš muy apersebidaš y šubelanteš, i por ešto rrešerbaron loš almalakeš al omisiyente ke abiya hecho treynta omisidas i šuš pekadoš. Keriyanšelo lebar a ˇahannam, i loš almalakeš šubiniyenteš defendieron el arršūš, porke lo alkanso šu palazo en la ora del aṣṣala, porke bean los muslimeš de kuwanto pešo eš la ora ašignada del aṣṣala. También še puwede hazer aṣṣala en la ora i šer tan deškonpuwešto ke sešen loš almalakeš de akella pelenitud ešensiyatiba ke ušan loš fazedoreš puntuwales.
>
> Loš ke hazen aṣṣala fuwera de la ora, no loš acompañan loš almalakeš kon akella perekalaransa del punto decretado, keš la ora del aṣṣala, i ši a eštoš loš topaše la muwerte komo topo al dicho omisido, eš Allah šabidor de tal fecho".

El discurso continúa durante un par de páginas más, insistiendo en que así lo señala el Corán y mejor es no osar interpretar el texto sagrado. La oración mejor es el "aṣṣala de la puntualidad, ke noš kita todaš laš dudaš", y las horas de la oración fueron establecidas por Dios como "llabeš de laš adduwanaš del siyelo". Cabe interpretarse, pues, que según la sabia Calderán, todas las oraciones que hace el musulmán son buenas por naturaleza y comportan beneficios para el creyente, pero las oraciones obligatorias prescritas en el Corán son las que mayor virtud y amor de Dios recaban para el creyente y la comunidad[10], por encima de las oraciones voluntarias, no sujetas a pauta horaria.

Una comparación de ambos textos parece llevar fácilmente a la conclusión de que el fragmento recogido en el manuscrito J 52 y los parágrafos del *Breve compendio* se refieren a la misma escena: la de una mora sabia que está resolviendo dudas acerca del auténtico valor de las oraciones no obligatorias. Sin embargo, el primer manuscrito recoge la escena y el discurso de forma muchísimo más breve que el segundo, sin mencionar el nombre de Nuzaya Kalderán ni su actividad y, por supuesto, recortando muchísimo sus palabras. De hecho, en el manuscrito J 52 el discurso pierde toda la controversia de opiniones e igualmente las consideraciones sobre los ángeles que están presentes en las oraciones de los musulmanes, limitándose simplemente a una escueta conclusión.

---

10. M.J. Cervera Fras, «Jaculatorias para toda la jornada en el manuscrito 505 de Toledo», en A. Temimi (ed.), *Actes du IV Symposium International d'Etudes Morisques sur: Métiers, vie religieuse et problématiques d'histoire morisque*, Zaghouan, 1990, pp. 100-110; Id., «Notas sobre la rogativa en el islam mudéjar», en *Homenaje a la profesora Carmen Orcástegui Gros*. *Aragón en la Edad Media,* Zaragoza, 1999, XIV-XV, vol. I, pp. 291-301; N. Martínez de Castilla, «Cohesión y control: la oración de los moriscos a través del ms. T19 (R.A.H.). Documentos escogidos», *IX Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas*, Teruel, 2004, pp. 165-179.

Parece que el manuscrito J 52 en este punto efectivamente está resumiendo lo que existía en un manuscrito anterior y era conocido por los moriscos más cultos. Teniendo en cuenta que este manuscrito puede datarse aproximadamente en 1599[11] y que las obras del Mancebo son por fuerza anteriores a esa fecha, no parece extraña esa relación. No hay que olvidar que la fama del Mancebo de Arévalo entre la comunidad morisca aragonesa debió de ser notable, incluso después de su muerte. Ya se ha citado el trozo del manuscrito J 12 que habla de la "ciencia" del escritor castellano, pero puede recordarse asimismo cuánto debe al Mancebo la obra poética del morisco de Rueda de Jalón Muhámad Rabadán[12], ya en el alba del siglo XVII.

Estaríamos, pues, no ante un fragmento original de Mancebo de Arévalo, sino ante un fragmento de una mano posterior que, basándose en el relato del Mancebo (leído o escuchado), reproduce esquemáticamente la escena. Su inclusión dentro de este manuscrito que contiene obras de diversa índole remitiría a un criterio de autoridad que parecen haber cobrado las obras del escritor musulmán castellano.

El manuscrito J 52, inédito hasta donde se me alcanza, con excepción de unos poemas en alabanza de Dios y del islam editados y estudiados por Toribio Fuente Cornejo[13], no parece contener ningún otro fragmento relacionado con las obras del Mancebo de Arévalo. Sin embargo, en la misma parte en la que se halla la referencia a la alocución de la mora en Ávila, pueden leerse también algunos interesantes fragmentos que le hacen merecedor de algún estudio más detenido. Así, por ejemplo, el fragmento que se encuentra entre los folios 265 r y 266 r trata el tema de los musulmanes que viven en tierra de infieles. El profeta Muhámmad explica los grandes méritos de estos creyentes y las altas recompensas que les esperan. El tema es antiguo y conocido, y aparece en otros manuscritos moriscos[14], pero el manuscrito J 52 introduce un elemento novedoso al incluir tras las palabras del profeta del islam una consideración, a todas luces contemporánea del morisco, acerca de la dificultad de pasar a tierra de musulmanes y de los méritos que tendrá aquel buen musulmán que permanezca en tierra infiel. Incluso al final del texto, el propio escribano se permite dar en primera persona –cosa bastante inusual– su opinión sobre lo que él mismo está escribiendo, lo que da un inesperado golpe de realismo al texto:

---

11. J. Ribera y M. Asín, *op. cit*., p. 192.
12. J.A. Lasarte López, *Poemas de Mohamad Rabadán. Canto de las lunas - Día del Juicio - Discurso de la Luz - Los nombres de Dios*, Zaragoza, 1991.
13. *Poesía religiosa aljamiado-morisca (Poemas en alabanza de Mahoma, de Alá y de la religión islámica. Otros textos complementarios)*, Madrid, 2000, pp. 265-274.
14. Véase L.F. Bernabé Pons, «Laus al-Andalus en la literatura morisca», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, XXVI (1993-1994), pp. 149-160.

(f. 265 r) Fue recontado por el annabí Muḥammad, ṣᶜm, que él dixo estando un día con los de la ṣiḥaba, dixo:"Abrá una puerta de los de mi alumna en una isla que se llamará la isla de l-andaluzía, que aquéllos serán los más fuertes guerreros en *fī sabili Lāhi* de todos los del adīn del alislām, y ternán tanto gualard(ón) para ello en poder de Allāh como setenta de vosotros". Y dixeron: "¿Como setenta dellos, yā Rasūl Allāh?". Y dixo el annabí Muḥammad, ṣᶜm,: "No, sino como setenta de vosotros". Dixéronle: "¿Pue(s) y cómo será aque(l)lo, yā Mensajero de Allāh?". Díxoles, ṣᶜm: "¿Porque ellos guerrearán cuentra los descreyentes sin armas de noche y de día y se defenderán dellos con alḥelas y buenas palabras, y sus corazones estarán firmes en la palab(r)a de *lā ilāhi illā Allāh*, *Muḥammad Rasūl Allāh*, como la bola emplomada[15] fuerte en los corazones. Y el día del Juicio los levará Allāh a la-l-ŷanna por su piadad a ellos y a sus barras[16].

Fue recontado por uno de los grandes sabios que castigando un día a las gentes que se fuesen desta tierra a la tierra de los(s) muslimes a vivir y que allí estarían más en el se(r)viçio de Allāh y en su obidençia. Díxole uno de los que estaban con él de los desta tierra: "¿Cómo abemos de pasar en tierra de muslimes? Que si imos enta delante, está la mar; y si imos enta tras, está el fuego de la inquisición; y si imos enta la mano derecha están los lad(r)ones para robarnos, matarnos; y si imos enta la mano izquierda están los enemigos para prendernos. Y nosotros estamos derrenquili- (f. 265 v.) –dos al juzgo de Allāh y a su piadad y a deguardar aquello que Él será sabido de hazer sobre nosotros en este mundo y en el otro". Dixo el sabio: "Yo digo que en todo lo que dezís conozco que tenéis razón y que dezís verdad, y que Allāh es el hacedor de lo que quiere en los çielos y en la tierra, y Él es sobre toda cosa poderoso y juzga sobre sus jalecados lo que a Él le place". Y fue recontado por el annabí Muḥammad, ṣᶜm, que él dixo también: "Aventurado será aquél que vivrá en tierra que son malos y él será bueno". Y digo yo, el escribidor destas palabras: "También aventurado será el que viva entre los descreyentes con Allāh, y él será siempre con Allāh, y averdadeçerá con la mensajería de Muḥammad, ṣᶜm, (266 r) y especialmente si cumple con los deudos y mandamientos de Allāh, el Señor de todas las cosas".

Resumen

Análisis de un fragmento del manuscrito aljamiado J 52 del Consejo Superior de Investigaciones Científicas del que se ha sugerido que podría pertenecer al Mancebo de Arévalo. Comparación de dicho fragmento con otro similar de una obra del Mancebo.

Palabras clave: aljamiado, Mancebo de Arévalo, moriscos de Aragón.

15. En el ms. *Enpalomada*.

16. En el ms. *Perraš* o *Pārraš*. Interpreto así, a partir de la raíz *b r r*, más el sufijo plural castellano, como es usual en los textos aljamiados, como "buenas obras".

ABSTRACT

Analysis of a fragment of the aljamiado manuscript J 52 of the Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid) that supposedly might have been writed by the Mancebo of Arévalo. Comparison of this fragment with another similar one of a work of the Mancebo.

Key words: aljamiado, Mancebo de Arévalo, moriscos from Aragon.

TRAS LOS "SIGNOS DE LA PROFECÍA": A PROPÓSITO DE LAS FUENTES IDEOLÓGICAS Y LITERARIAS DEL *FECHO DE BULUQIYA* Y SU PERVIVENCIA EN LA LITERATURA PIADOSA DE LOS MORISCOS

*Jorge Pascual Asensi**

El relato aljamiado-morisco conocido como "Capítulo de Buluqiya y de lo que fue de su fecho" se conserva en dos manuscritos misceláneos de la colección de la antigua Junta para la Ampliación de Estudios (hoy del CSIC), correspondientes a los códices núms. VIII y LVII de su catálogo. La primera de las dos versiones (ms. VIII) se halla inserta en una obra de carácter general que lleva el título de *Castigos para las gentes*[1] y ocupa los fols. 81r-107v (*sic*), su estado de conservación es bueno, salvo lagunas ocasionales, y está escrito en letra magrebí[2]. El manuscrito carece de fecha, pero todo parece indicar que se trata de una copia de principios del siglo XVII[3]. El segundo texto conservado comprende los fols. 9r-32r de un códice (ms. LVII) sin título,

* Universidad de Alicante.

1. El manuscrito fue editado íntegramente por MªJ. FERNÁNDEZ, *Libro de los Castigos (Ms. aljamiado nº 8 de la Biblioteca de la Junta. Edición, introducción, estudio lingüístico, glosario y notas)*, Universidad de Oviedo, 1987 (tesis doctoral inédita).

2. El texto de Buluqiya conservado en este manuscrito ha sido recientemente editado, con transcripción modernizada e introducción al mismo, por L. LÓPEZ-BARALT, *El viaje maravilloso de Buluqiya a los confines del universo*, Madrid, 2004. La edición filológica a partir de todos los textos conservados ha sido igualmente objeto de mi Memoria de 3er Ciclo: *Estudio y edición crítica del relato aljamiado-morisco «Capítulo de Buluqiya y de lo que fue de su fecho»*, Universidad de Alicante, marzo de 2005.

3. J. RIBERA y M. ASÍN PALACIOS, *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*. *Noticias y extractos por los alumnos de la Sección de Árabe*, Madrid, 1912, p. 44.

igualmente escrito en letra magrebí, y que agrupa un conjunto de *recontamientos*, *hadīces* y *alfadīlas*. Es el más antiguo de ambos, puesto que se da la data de 1587[4] en una última guarda conservada en caracteres latinos. Su estado de conservación es regular, ya que parte del texto ha sido dañado por la humedad[5].

Dos han sido, pues, los manuscritos que han guardado veladamente el relato que aquí nos ocupa hasta su descubrimiento, en un falso techo de un caserón en Almonacid de la Sierra (Zaragoza) y junto a otro gran número de documentos en escritura aljamiada, a finales del siglo XIX[6]. Ambas versiones comparten una misma filiación manuscrita, seguramente con respecto a otra u otras anteriores perdidas, como lo demuestra el hecho de que el más moderno de los dos (ms. catalogado como Junta VIII), fechado a principios del s. XVII, aún conserve algunos rasgos lingüísticos arcaizantes, como por ejemplo la conservación en algunas palabras de la f- inicial etimológica, que ya no poseía el más antiguo de ellos, cuya fecha de redacción se remonta a 1587 (ms. Junta LVII)[7].

Esta hipotética diversificación de los soportes manuscritos no parece sino indicarnos el especial interés que debió de suscitar entre los moriscos el "Fecho" de Buluqiya, cuyo texto original árabe se puede encontrar en la obra de *Qiṣaṣ al-anbiyā' (Historias de los Profetas)* de Abū Isḥāq Aḥmad ibn Muḥammad a<u>t</u>-<u>T</u>a'labī (m. 1036)[8]. Tal interés, como se observará a continuación, respondía, más que a un gusto estético o a una fijación en sus rasgos artísticos advertidos por López-Baralt[9], a la adscripción de unos valores ideológicos fundamentados sobre la fe musulmana, pero cristalizados a su vez en la cultura morisca como consecuencia de la hostil situación socio-religiosa a la que esta comunidad his-

4. A. Vespertino Rodríguez, «Una aproximación a la datación de los manuscritos aljamiado-moriscos», *Estudios Románicos. Homenaje al Prof. Rubio*, II, Murcia, 5 (1987-1989), 1436, n. 100.

5. Véase J. Ribera y M. Asín Palacios, *op. cit.*, 203.

6. Sobre su hallazgo véase F. Codera, «Almacén de un librero morisco descubierto en Almonacid de la Sierra», *Boletín de la Real Academia de Historia*, 5 (1884), pp. 269-276. La mayor parte de estos textos fueron puestos a salvo por Pablo Gil, coleccionista de textos aljamiados, pasando con posterioridad a formar parte del catálogo de manuscritos de la Junta de Ampliación de Estudios de Madrid.

7. Para un más detallado análisis lingüístico del texto véase M. Alvar y F. de la Granja, «Apostillas lingüísticas al *Fecho de Buluqiya*», *Homenaje a Francisco Ynduráin*, Zaragoza, 1972, pp. 23-39.

8. Cito en adelante por la edición de Muḥammad Sayyid, *Qiṣaṣ al-anbiyā' al-musammà 'arā'is al-maŷālis*, El Cairo, 2001, pp. 475-486. Igualmente, he encontrado sendas recensiones del relato en an-Nuwayrī (m. 1333), *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, quien cita al anterior como fuente directa; y, de forma extractada, en Ibn Iyās (m. 1524), *Badā'i' az-zuhūr fī waqā'i' ad-duhūr*, Beirut, 1992, pp. 155-157. Igualmente, el relato aparece tardíamente en la Recensión Egipcia de Zotenberg de las *Mil y una noches* (*Alf layla wa-layla*), inserto entre las noches núms. 486-533 y notablemente amplificado; para una descripción de sus contenidos véase V. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux arabes publiés dans l'Europe Chrétienne de 1810 à 1885*, Lieja, 1900-1909, VII, pp. 54-59, e igualmente N. Elisséeff, *Thèmes et motifs des Mille et une nuits. Essai de classification*, Beirut, 1949, 198, nº 123, e índices 229.

9. L. López-Baralt, *op. cit.*, 34 *et passim*.

pánica se veía continuamente enfrentada. Es a ello a lo que me voy a referir en el presente estudio, no sin antes presentar una sinopsis de relato:

> La historia nos sitúa en Egipto, en una época posterior a la muerte del sabio rey Salomón, en tiempos de un gobernante judío llamado Uxri (Uxiyya)[10]. Tras la muerte de éste, es su hijo Buluqiya quien ha de sucederle en el gobierno del Pueblo de Israel. Sin embargo, al ir a revisar los tesoros de su padre, encuentra oculto en un cofre sellado un fragmento del libro de la Torá que anuncia la venida al mundo de Mahoma. Es entonces cuando Buluqiya da la noticia a sus súbditos y decide abandonar su país para emprender la búsqueda del futuro Profeta de los musulmanes.
>
> Así comienza la primera parte de su viaje, desde Egipto hasta Siria (Xam). En esta primera travesía por mar Buluqiya llega a una isla en la que encuentra unas enormes serpientes que dicen ser las serpientes del infierno, las cuales son expulsadas a la tierra por la propia respiración de aquél, al tiempo que afirman conocer el nombre de Mahoma. En una segunda isla encuentra a Tamalih (Tamlija), la reina de aquellas serpientes. Esta primera etapa del viaje acaba con la llegada final de Buluqiya a Jerusalén (Bayt al-Maqdis), en donde se encuentra con el sabio judío 'Affan, quien, tras conocer el propósito de Buluqiya de encontrar a Mahoma, le da la noticia de que éste no será enviado hasta pasado un largo período de tiempo que jamás podría alcanzar a vivir. No obstante, 'Affan le sugiere el modo de hacerlo: irán ambos a la tumba de Salomón, la cual se halla más allá de los siete mares, para tomar su anillo-talismán. Con este anillo conseguirán el poder mágico del sabio rey judío y, no de otro modo, alcanzar el tiempo de Mahoma. Sin embargo, para poder atravesar los siete mares, ambos tendrán que apoderarse de una planta mágica cuyo zumo, untándolo en los pies, permite caminar sobre las aguas, pero de cuya existencia solamente sabe la reina de las serpientes.
>
> Buluqiya, ansioso por conseguir su propósito, guía a 'Affan hasta el lugar en donde había encontrado a la reina de las serpientes, a fin de capturarla para que les lleve hasta la planta mágica. De este modo, una vez conseguida la hierba mágica, deciden liberar a la serpiente y se adentran en el mar caminando sobre su superficie. Ambos atraviesan velozmente los siete mares hasta que llegan a una gran montaña en la que existe una gruta que guarda el cuerpo de Salomón. Cuando los dos peregrinos llegan ante la presencia de Salomón, 'Affan pide a Buluqiya que recite la Torá y los nombres de Dios mientras él toma el anillo del rey. En esto, una gran serpiente que vela los restos de Salomón advierte a 'Affan del peligro que corre, pero éste desoye tal advertencia y, en un momento en el que Buluqiya descuida su lectura, es aniquilado por las llamas que arroja la propia serpiente.
>
> Tras el funesto percance, Buluqiya dialoga con el ángel Gabriel, quien había descendido de los cielos durante la escena anterior, y le indica que ha sido salvado de la muerte sólo por su devoción a Mahoma. Consciente el noble judío de que jamás podrá conseguir la vida eterna para alcanzar el tiempo del Profeta, se

10. Coloco entre paréntesis los nombres propios empleados por el autor árabe de las *Qiṣaṣ*, siempre y cuando difieren de la tradición aljamiada.

vuelve por los siete mares hasta que llega a una isla, trasunto del paraíso, en la que encuentra a Mahzun (Sajr), el rey de los genios creyentes, quien narra la historia de la creación de los genios y el diablo.

En este punto, y tras dejar al rey de los genios, comienza para Buluqiya otro tipo de viaje diferente al que le había llevado hasta su presencia. Así, tras montar el héroe un caballo volador proporcionado por el propio rey de los genios, Buluqiya emprende un periplo por las regiones del *más allá*, en donde observa con sus propios ojos un universo de formas eternas, al tiempo que conoce a los ángeles y seres que lo habitan, quienes sirven a Dios o mueven los órdenes del mundo, recordándole en todo momento la futura –aunque efectiva– existencia de Mahoma. Cansado de recorrer los confines del universo y separado de su patria por cientos de años, Buluqiya será transportado hasta su casa de manera fulgurante por al-Jaḍir, conocido personaje de otras leyendas islámicas, al cabo de lo cual manda poner su historia por escrito para que el Pueblo de Israel conozca el verdadero alcance de su descubrimiento.

Por sus características intrínsecas, el relato de Buluqiya puede relacionarse genéricamente con un conjunto de textos piadosos islámicos –todos ellos recogidos en la tradición morisca– en los que se nos narra la conversión al Islam de personajes judíos o cristianos o, cuando menos, su reconocimiento formal como la verdadera y única religión. Estos relatos aparecen atribuidos a algunas de las primitivas autoridades sobre historias bíblicas en el Islam, a su vez musulmanes conversos de origen judío, como Ka'b al-Aḥbār (m. 654) o 'Abd Allāh b. Salām (m. 663), quien se presenta como autoridad en el relato de Buluqiya. En ocasiones son ellos mismos quienes protagonizan la historia de sus conversiones. Pero lo más destacado es que, en todas estas narraciones, la parábola de la conversión se presenta fundamentada por el reconocimiento de los "signos proféticos" de Mahoma en la Torá y en el Evangelio o por la vocación islámica de sus antiguas Escrituras.

Los "signos de la profecía"

El relato de Buluqiya explora un tema literario, el del signo profético encontrado en las Escrituras, que ocupa, en su variable ideológica y apologética, un lugar prominente en la *summa theologica* de los musulmanes. No obstante, la tradición árabe desarrolla al respecto un tipo de obras conocidas genéricamente como *dalā'il* o *a'lām an-nubuwwa* ("pruebas" o "signos de la profecía")[11] cuyos autores tratan la figura de Mahoma, los milagros por él realizados o la revelación de su mensaje, como pruebas que autentifican por sí mismas su

11. Véase S. Stroumsa, «The Signs of Prophecy: The Emergence and Early Development of a Theme in Arabic Theological Literature», *Harvard Theological Review*, 78:1-2 (1985), pp. 101-114.

personalidad profética[12]. La primera de estas obras conservada en la tradición islámica, el *Ḥuŷaŷ an-nubuwwa* de al-Ŷāḥiẓ (m. 869), enumera ya dos categorías de prueba[13], ambas dependientes del intelecto (*'aql*)[14], que serán fundamentales en el desarrollo del género. En primer lugar, aquéllas que se deducen racionalmente de la experiencia (*iyān zāhir*), que se correspondería principalmente con los milagros efectuados por el Profeta[15]. Habrá de observarse, no obstante, que la noción de milagro en el Islam es contestataria de los argumentos que entran a valorarse para distinguir la verdadera profecía, interpelados del Deuteronomio (12:2-7; 18:15-22), y que habría constituido la base dogmática fundamental en torno a las "pruebas de la profecía" en la tradición judeocristiana[16]. Por otro lado, según el propio al-Ŷāḥiẓ, existe un segundo tipo de "pruebas" proféticas, que son las que se derivan de la incontestable tradición (*jabar qāhir*), refiriéndose a las tradiciones relacionadas con el Profeta y sus acciones milagrosas y con la transmisión del Libro revelado[17]. La revelación del Libro, el Corán, ya constituye de por sí el definitivo milagro atribuido a Mahoma, pues su inimitabilidad (*i'ŷāz*) supondría uno de los rasgos proféticos incontestables y, por ende, un importante argumento apologético del Islam frente a la tradición judeocristiana[18]. El Corán sería, por tanto, palabra de Dios en contenido, pero igualmente en expresión.

Partiendo de esta última idea, y en ligazón conceptual con el motivo descrito en el "Fecho" de Buluqiya, este género de *dalā'il* desarrolla, a partir de las invocaciones coránicas, la argumentación de la exégesis bíblica como prueba de la profecía mahomética[19]. Esta clase de argumentación, preponderante en las obras tardías de polémica, desarrolla la idea de que algunos pasajes de la Torá y el Evangelio aluden a Mahoma y al advenimiento del Islam de una manera más o menos explícita, postura basada principalmente en el argumento del *paráclito* sobre los versículos del Evangelio de Juan 14:16-17 y 16:7-15[20]; pero

12. Véase H. Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds. Medieval Islam and Bible Criticism*, New Jersey, 1992, p. 79.
13. al-Ŷāḥiẓ, *Kitāb ḥuŷaŷ an-nubuwwa*, en *Rasā'il al-Ŷāḥiẓ*, El Cairo, 1933, 118:16.
14. *Ibídem*, 118:17-22.
15. *Ibídem*, 139:19 ss.
16. *Cfr*. sendos trabajos de S.H. Griffith, «Comparative Religion in the Apologetics of the First Christian Arabic Theologians», *Proceedings of the Patristic, Medieval and Renaissance Conference*, 4 (1979), p. 80; y «'Ammār al-Baṣrī's *Kitāb al-Burhān*: Christian Kalām in the First Abbasid Century», *Le Muséon*, 96 (1983), p. 165.
17. al-Ŷāḥiẓ, *op. cit.*, p. 118.
18. *Ibídem*, 136:1-7; 138:14-17; 141:20 ss.; 143:4 ss.; a este respecto véase igualmente H. Lazarus-Yafeh, *op. cit.*, pp. 14-18.
19. Véase H. Lazarus-Yafeh, «Muslim Bible Exegesis: The Prediction of Muḥammad and Islam», en *Intertwined Worlds*, pp. 73-110.
20. Véase M. de Epalza, *Jesús entre judíos, cristianos y musulmanes hispánicos (siglos VI-XVII)*, Granada, 1999, pp. 128-132.

igualmente en el hecho de que el Antiguo Testamento proyecte una serie de *tipos* o *figuras* solamente comprensibles por la efectiva revelación del texto coránico, pues éstos harían referencia a ciertos aspectos de la ritualidad y el culto islámicos, que los dota a su vez de una consagración histórica[21].

Pese a que el empleo y la citación textual de la Biblia como modo de probar la veracidad de la revelación islámica aparece documentado ya en obras del siglo IX, especialmente en Ibn Rabban (m. *ca*. 865) e Ibn Qutayba (m. 889)[22], el uso del criterio tipológico como recurso hermenéutico[23] sólo se extiende entre los autores musulmanes a partir de los siglos X y XI, al tiempo que el debate sobre las "pruebas de la profecía" se abría a otros géneros no específicos, como la historiografía (*ta'rīj*), la exégesis coránica (*tafsīr*) o la heresiografía islámica (*milal wa-niḥal*)[24]. Por lo que respecta a este empleo del recurso tipológico en relación con la personalidad de Mahoma, los autores islámicos lo aplican igualmente por simple transposición del supuesto significado cristológico de un versículo o, cuando menos, entendiendo la alusión bíblica a Jesús y a Mahoma por igual[25]. No obstante, en la teología islámica existe un escaso desarrollo de la relación tipológica, puesto que la interpretación bíblica nunca adquirió tanta importancia en el Islam como en la *testimonia* cristiana, y ésta sólo se dio en autores musulmanes polemistas como apoyo a la interpretación de algunos pasajes bíblicos que probaban la profecía de Mahoma[26]. El Corán tampoco

21. Véase H. Lazarus-Yafeh, *op. cit*., pp. 93-98.

22. Véase S. Stroumsa, *op. cit*., p. 106. Parcialmente conservadas o no exentas de polémica por su autenticidad han pervivido sus obras respectivas *Kitāb ad-dīn wa-d-dawla* y *Dalā'il an-nubuwwa* (véase H. Lazarus-Yafeh, *op. cit*., p. 80). No obstante, y pese a los argumentos en contra, el propio Ibn Qutayba aparece en la tradición islámica como el primero en citar una traducción de la Biblia al árabe: véase G. Lecomte, «Les Citations de l'Ancien et du Nouveau Testament dans l'oeuvre d'Ibn Qutayba», *Arabica*, 5 (1958), pp. 34-46. Igualmente, Ibn al-Nadīm cita los libros perdidos de varios autores: Bišr b. al-Mu'tamir y Abū Sahl an-Nūbajtī (*cfr*. *Fihrist*, Beirut, 1978, pp. 230 y 331 respectivamente).

23. Este criterio tipológico fue ampliamente empleado en los textos exegéticos cristianos por los Padres de la Iglesia y durante la Edad Media; véase K.J. Woollcombe, «The Biblical Origins and Patristic Development of Typology», en J. Lampe y K.J. Woollcombe (eds.), *Essays of Typology*, Londres, 1957, pp. 39-75. La premisa básica consistía en que, para entender correctamente el Antiguo Testamento, era necesario referirse al Nuevo Testamento, y viceversa. Esto sería así porque muchos de los motivos narrados en el AT son "tipos" o "figuras" de motivos que aparecen en el NT. Dicho de otro modo, los acontecimientos y caracteres que se explicitan en el AT adquieren su valor de veracidad y son explicables sólo poniéndolos en relación con el NT. En líneas generales, esta relación conceptual entre AT y NT no existe con respecto al Corán. Sin embargo, la tradición islámica habría utilizado específicamente unos pocos pasajes del AT que se entendían como alusiones al advenimiento del Islam y del Profeta Mahoma.

24. H. Lazarus-Yafeh, *op. cit*., p. 81.

25. *Ibídem*.

26. De hecho, sólo unos pocos autores tardíos, como es el caso en el siglo XI del cordobés Ibn Ḥazm, demostrarán en sus obras un conocimiento exhaustivo de la Biblia; véase H. Lazarus-Yafeh, *op. cit*., pp. 76-77.

apoya el recurso a dicho procedimiento exegético, ya que sólo un pasaje del mismo (21:105) es explicado por los exégetas musulmanes como una citación explícita de la Biblia (Salmos 37:29)[27]. No es extraño, por tanto, que muchos de los primeros autores musulmanes en argumentar sobre las "pruebas de la profecía" desde este dominio, como el mu'tazilí 'Abd al-Ŷabbār (m. 1025), empleen esta única referencia coránica como mención directa de la misión mahomética y del advenimiento del Islam por su precedente bíblico[28].

Sin embargo, parece que para el cadí 'Abd al-Ŷabbār el argumento bíblico no constituía en este periodo ninguna clase de innovación. Con el surgimiento del Islam y la declaración profética de Mahoma, y a partir del rechazo que ésta produjo en judíos y cristianos, los rasgos que distinguían al verdadero profeta de los impostores se convirtieron en tema clave. Y aunque desde el siglo IX encontramos este tópico ya elaborado por musulmanes, judíos y cristianos al mismo tiempo, es posible asegurar que fue el Islam el primer impulsor de esta corriente de "significación profética" en respuesta a la incredulidad de cristianos y judíos frente al nuevo mensaje[29]. Según 'Abd al-Ŷabbār, la identificación profética de Mahoma provocó la refutación por parte de judíos y cristianos de las cualidades que lo permitían, lo que forzó a los musulmanes a establecer un sistema de vindicación del carácter profético de Mahoma, señalando la existencia temprana de autores musulmanes que habrían compuesto libros específicos (aparentemente perdidos) sobre tales profecías[30]. No obstante, ya a principios del siglo VIII, Juan Damasceno (m. 724) desafiaba a los musulmanes a que probaran la revelación de Mahoma, al tiempo que rechazaba sus cualidades proféticas[31], para lo que en ocasiones empleaba textos de la tradición islámica sobre la vida del Profeta (*Sīra*), como la conocida historia del monje cristiano Baḥīrà[32]. Más aún, el autor mu'tazilí admite que el debate sobre las referencias bíblicas a Mahoma comienza a gestarse ya en vida del propio Profeta, cuyos principales sustentadores serían precisamente los primeros judíos islamizados, citando explícitamente a uno de todos ellos: el medinés 'Abd Allāh b. Salām[33].

---

27. Sobre este aspecto véase el estudio clásico de M.J. Goeje, «Quotations from the Bible in the Qoran and the Traditions», *Semitic Studies in Memory of Rv. Alexander Kohut*, Berlín, 1897, pp. 179-185.
28. H. Lazarus-Yafeh, *op. cit.*, p. 77.
29. S. Stroumsa, *op. cit.*, p. 105; H. Lazarus-Yafeh, *op. cit.*, p. 79.
30. *Cfr*. 'Abd al-Ŷabbār, *Taṯbīt dalā'il an-nubuwwa*, 2 vols., Beirut, 1966, vol. 2, pp. 252-253.
31. Véase a este respecto D.J. Sahas, *John of Damascus on Islam: The Heresey of the Ishmaelites*, Leiden, 1972, p. 79 y ss.; igualmente, para la cita concreta en la obra del Damasceno (*De haer*., 101), F.H. Chase, *Saint John of Damascus: Writings*, Washington, 1981, pp. 153-154.
32. Véase A.Th. Khoury, *Polémique byzantine contre l'Islam (VIIIe-XIIIe s.)*, Leiden, 1972, p. 77; e igualmente D.J. Sahas, *op. cit.*, pp. 73-74.
33. *Cfr*. 'Abd al-Ŷabbār, *op. cit.*, vol. 2, p. 252.

Hacia un contorno ideológico: la *sīra* de Ibn Isḥāq y ʻAbd Allāh b. Salām

La temprana adscripción del debate sobre las "señales de la profecía" en Mahoma a los primeros tiempos del Islam por ʻAbd al-Ŷabbār encuentra su piedra angular en la primitiva *Sīra* de Muḥammad Ibn Isḥāq (m. 768), conservada parcialmente en la recensión expurgada de Ibn Hišām (m. 923). En ella, una larga sección aparece dedicada a "cómo algunos adivinos (*kuhhān*), sabios judíos (*aḥbār*) y monjes cristianos predicen su venida (*i.e.* de Mahoma)"[34]. Por primera vez en la tradición árabe se desarrolla el *topos* de la presencia de la descripción de Mahoma en los Libros Sagrados de judíos y cristianos. La sección incluye igualmente el famoso versículo del Evangelio de Juan sobre el *paráclito*, y es Ibn Isḥāq precisamente el primero que trae la noticia de su identificación con el Profeta, inaugurando uno de los argumentos centrales de la polémica islamocristiana[35] y clave en el desarrollo literario del motivo de la conversión de cristianos al Islam durante toda la Edad Media[36].

La *Sīra* de Ibn Isḥāq dedica una atención singular a la figura de ʻAbd Allāh b. Salām, identificándole precisamente como uno esos doctores judíos (*ḥabr*) que dicen hallar en sus Escrituras los signos que identifican a Mahoma como profeta y que vaticinan el momento de su venida[37]. La historia de su conversión al Islam se incluye, igualmente, en la Vida del Profeta (*Sīra*)[38], al tiempo que sus virtudes morales (*faḍā'il*) son recogidas por los más importantes compiladores de *sunna*[39], fortuna que contrasta con las escasas tradiciones del Islam primitivo que se hacen remontar al propio ʻAbd Allāh como tradicionista[40], contando con la excepción del texto de Buluqiya. Sin embargo, no es

---

34. Véase Ibn Hišām, *Sīrat an-nabī*, 4 vols., El Cairo, 1963, vol. 1, p. 132.

35. Véase S.H. Griffith, «The Gospel, the Qur'ān, and the Presentation of Jesus in al-Ya'qūbī's Ta'rīkh», en J.C. Reeves (ed.), *Bible and Qur'ān: Essays in Scriptural Intertextuality*, Atlanta, 2003, pp. 133-160; y «Arguing from Scripture: The Bible in the Christian/Muslim Encounter in the Middle Ages», en T.J. Heffernan y T.E. Burman (eds.), *Scripture and Pluralism: Reading the Bible in the Religiously Plural Worlds of the Middle Ages and Renaissance*, Leiden, 2005, pp. 29-58.

36. Véase M. de Epalza, *Fray Anselm Turmeda (Abdallāh al-Tarŷumān) y su polémica islamo-cristiana. Edición, traducción y estudio de la Tuḥfa*, Madrid, 1994, 2ª ed., pp. 34-36.

37. *Cfr*. Ibn Hišām, *op. cit*., vol. 2, p. 360.

38. Para la historia de su conversión y su adscripción a la primitiva *Sīra* de Ibn Isḥāq véase Ibn Kaṯīr, *al-Bidāya wa-n-nihāya*, 14 vols., Beirut, s.f., vol. 3, pp. 211-212; Ibn Ḥaŷar, *al-Iṣāba fī tamyīz aṣ-ṣaḥāba*, 8 vols., Beirut, 1412 h., vol. 7, p. 598; y al-Bujārī, *al-Ŷāmiʻ aṣ-ṣaḥīḥ al-mujtaṣar*, 6 vols., Beirut, 1987, vol. 3, p. 1211 y vol. 4, p. 1423. Véase igualmente Ibn Hišām, *op. cit*., vol. 2, p. 361 y ss.

39. Véase Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 5 vols., Beirut, s.f., vol. 4, p. 1929 y ss.

40. Véase G.F. Pijper, *Het Boek der Dui end Vragen*, Leiden, 1924; J. Horowitz, «Review of Pijper, G.F., Het Boek der Dui end Vragen», *Der Islam*, 16 (1927), pp. 296-298; M. Furati, *Quarante Questions addressées par les Docteurs juifs au prophète Mahomet*, Viena, 1851, *apud* J. Hein, *Das Buch der Vier ig Fragen*, Leiden, 1960; G. Vajda, «Juifs et musulmans selon le *ḥadīṯ*», *Journal Asiatique* (1937), 99, n.1.

de extrañar que su figura, como la de Ka'b al-Aḥbār, fuera empleada por los musulmanes para dar voz a otras supuestas tradiciones judías que, como en el caso de Buluqiya, profetizaban la misión de Mahoma[41].

El caso del judío yemenita Ka'b al-Aḥbār, idéntico al de 'Abd Allāh, es también recogido tempranamente por Ibn Sa'd (m. 845) en la sección de su célebre *Ṭabaqāt* titulada "La descripción (*ṣifa*) del Mensajero de Dios en la Torá y en el Evangelio"[42], en donde Ka'b, citando un fragmento de la Torá, presenta lo que a su parecer es una descripción de Mahoma, pasaje que guarda cierta similitud con Isaías 42:2[43]. La propia terminología empleada en la *Sīra* es sumamente cuidadosa en la diferenciación de este tipo de representantes judíos, quienes auspiciaban la nueva profecía, de la casta de los rabinos (*rabbān*)[44], siendo igualmente muy numerosas las anécdotas de estos *aḥbār* y sus predicciones proféticas en las obras de *dalā'il an-nubuwwa*[45]. Pero también la literatura tradicional dibuja un perfil de estos doctores judíos y su importancia como lectores de las Escrituras. Así, en el relato de Buluqiya, el judío 'Affān es presentado como *ḥabr*[46], y es él quien confirma la profecía hallada en los legajos de su padre:

> "No podrías alcanzar el tiempo que ha de venir aqueste annabī [=profeta] Muḥammad, *ṣalà Allāhu 'alayhi wa-sallam* [=¡Dios le bendiga y salve!], y su alumma [=comunidad], que ese annabī y su alumma según se liye por la Escribtura no ha de venir daquí a el tiempo zaguero, porque él es el zaguero de los annabīes [=profetas], que después dél no verná annabī porque él es **sillo de todos los annabīes** y el zaguero de los mensajeros de Allāh el Noble y el Todopoderoso"[47].

La noción de "sello de la profecía" (*jātim an-nubuwwa*) que aparece en el texto supone un desarrollo del dogma de la predestinación profética con que el Corán privilegia a Mahoma[48], posee su precedente en el Libro de Da-

41. J. Horowitz, «Abd Allāh b. Salām», *EI*2, I, 53; «Abd Allāh ibn Salām», *Encyclopaedia Judaica*, 1970, I, pp. 53-54; M. Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur in arabische Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden*, Leipzig, 1877, pp. 110-115.

42. Véase Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt al-kubrà*, 8 vols., Beirut, 1960, vol. 1, pp. 360-363.

43. Para un estudio detallado de la predicción de Ka'b y su referente bíblico véase J.D. McAuliffe, «The Prediction and Prefiguration of Muḥammad», en J.C. Reeves (ed.), *Bible and Qur'ān: Essays in Scriptural Intertextuality*, pp. 118-119.

44. También el Corán muestra una clara distinción entre las dos castas judías (*cfr*. 5:46 y 5:65).

45. *Cfr*. al-Iṣbahānī, *Kitāb dalā'il an-nubuwwa*, Riyad, 1409 h., pp. 79, 80, 83, 156 *et passim*.

46. *Cfr*. aṯ-Ṯa'labī, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, p. 478, donde dice: *fa-atà* [*Bulūqiyā*] *Bayt al-Maqdis wa-kāna bihā ḥabr min aḥbārihim yusammà 'Affān*, el recensionista morisco sólo afirma: "Depués vino Buluqiya a la casa de Baytu al-Maqdis y halló en ella *un hombre* [*sic*] que le dicían por nombre 'Affān" (fol. 86r).

47. Ms. Junta VIII, fols. 86v-87r. Remarco con negrita.

48. Véase Corán 33:40: "Mahoma no es el padre de ninguno de vuestros hombres, sino que es el Mensajero de Dios y el sello de los profetas (*jātim an-nabī'īn*)".

niel[49] y puede guardar relación con estos *aḥbār*[50]. El más temprano testimonio de estos desarrollos literarios lo encontramos igualmente en la *Sīra* de Ibn Isḥāq, en lo que tal vez constituye la narración fundacional de la profecía en Mahoma: el reconocimiento por el monje cristiano Baḥīrà del "sello" o marca física que identifica al joven árabe, durante uno de sus viajes a Siria, como sucesor de los profetas del Pueblo de Israel[51]. Ciertamente, la etimología del nombre del citado monje se remite al siríaco *b^{e}ḥīrā* ("el escogido", de *baḥr*) y ha de relacionarse con el hebreo *ḥaber* y con su derivado árabe.

Es necesario entender el valor genesiaco de la propia doctrina islámica para conocer igualmente el verdadero valor de las historias de estos *aḥbār* judíos o cristianos en la literatura de tradición heredada por los moriscos. De acuerdo con la *Sīra*, la confirmación de Mahoma como profeta de los gentiles (*an-nabī al-ummī*)[52] por obra y gracia de Waraqa b. Nawfal, un cristiano versado en las Escrituras y primo de su mujer Jadīŷa, resultaba la clave para que el propio Profeta entendiera el significado y la naturaleza de sus primeras revelaciones[53]. Según le apercibe Waraqa a Mahoma, no había duda de que el ángel Gabriel (*an-nāmūs al-akbar*) se le había presentado en el monte Hira con los mismos

49. La noción mesiánica de "sello" (hebr. *jotam*) aparece por vez primera en Daniel 9:24 y se desarrolla con rasgos escatológicos en Hageo 2:23 cuando Dios declara a Zorobabel: "Te tomaré a ti […] y te pondré como anillo a sellar porque yo te he escogido". Es interesante señalar que la leyenda islámica de Daniel aparece ligada a las figuras de ʻAbd Allāh b. Salām y Kaʻb al-Aḥbār, y concierne a ese carácter de predicción escatológica o profética en torno al hallazgo de un anillo y un Libro ocultos, véase S. GROTZFELD, «Dāniyāl in der arabischen Legende», en W. FISCHER (ed.), *Festgabe für Hans Wehr*, Wiesbaden, 1969, p. 84. Igualmente, la noción de "sellar" el Libro, con el sentido de completar la profecía y su mensaje definitivo, se expresa en Daniel 12:4 en las palabras de Gabriel: "Cierra las palabras y sella el Libro hasta el final de los tiempos", y, como ya señaló Casanova, se constituye como principio básico de la profecía islámica, al equipararse la expresión "sello de la profecía" con la idea de Mahoma como "mensajero del final de los tiempos" (*rasūl ājir az-zamān*), *cfr*. P. CASANOVA, *Mohamed et la fin du monde*, París, 1911, pp. 8, 18, 207-213, 228.

50. La concepción escatológica del Libro de Daniel hubo de ser introducida en la Península Arábiga por las sectas judías anti-rabínicas y maniqueas, especialmente asentadas en Yemen, como los *abnā'* de origen persa. Probablemente, el título de *ḥabr* respondía al desempeño sacerdotal relacionado con el rito zadokita de estos grupos confesionales que, al igual que los esenios y a diferencia de los rabinitas, rechazaban la legitimidad de una "Torá oral"; el propio Kaʻb pudo pertenecer a una de estas castas y ostentar el cargo de *ḥabr* (de ahí que conservara el apelativo al-Aḥbār, según una referencia de al-Masʻūdī), *cfr*. S.A. ARJOMAND, «Messianism, Millennialism and Revolution in Early Islamic History», en A. AMANAT y M.T. BERNHARDSSON (eds.), *Imagining the End. Vision of Apocalypse from the Ancient Middle East to Modern America*, Londres, 2002, pp. 110-111.

51. Véase Ibn HIŠĀM, *op. cit*., vol. 1, p. 116 y ss.

52. Con el sentido de quienes no poseían todavía la Escritura, esto es, la Torá o el Evangelio.

53. S.A. ARJOMAND, *op. cit*., p. 111; R. BLACHÈRE, *Le problème de Mahomet: essai de biographie critique du fondateur de l'islam*, París, 1952, p. 41; Ch. RABIN, «Islam and the Qumran Sect», *Qumran Studies*, Londres, 1957, pp. 122-23. *Cfr*. Ibn HIŠĀM, *op. cit*., vol. 1, pp. 102, 123, 146 *et passim*.

estímulos que ante Moisés en el Sinaí[54]. De este modo Ibn Isḥāq relaciona la buena nueva del anuncio de Mahoma por los sabios judíos y cristianos con la propia tradición profética del Pueblo Judío, tal y como ya ha observado Jacob Lessner, en un flujo de lecturas interrelacionadas, por un lado, con lo expresado en Corán 3:80 ("Y ten presente el compromiso que Allāh pidió a los profetas: os damos parte de un Libro y de una Sabiduría, luego vendrá a vosotros un mensajero que confirmará lo que tenéis; en él habréis de creer y le habréis de ayudar") y, por otro, con las tradiciones conocidas como *isrā'īliyyāt*, las historias islámicas sobre los profetas del Pueblo de Israel[55].

No obstante, a partir de la cita de Corán 3:80, la tradición musulmana revisa la personalidad de los profetas judíos, especialmente como portadores de un mensaje divino (encarnado en la Torá, los Salmos y el Evangelio) derivado del Libro Eterno –la propia palabra de Dios–, que es el modelo prístino del Corán. Asimismo, si las Sagradas Escrituras se entienden, desde este punto de vista, como las sucesivas emanaciones de la Palabra Eterna en contextos y necesidades distintas, igualmente los profetas transmisores de dicha Palabra se presentan en grado a tales contextos, pero también en relación al valor perfectivo de la "restauración islámica" y por tanto del profeta portador del verbo "perfectivo" (Mahoma como "sello de la profecía")[56] en calidad de precursores[57]. Y entiéndase "restauración" porque el propio texto del Corán asume para sí la idea de *ḥanīfismo*, esto es, la de un modelo primigenio de fe en Dios único[58], desde la perspectiva de entender las revelaciones desde un patrón común, siguiendo con lo expresado en la azora tercera: "Abraham no era ni judío ni cristiano, sino *ḥanīf* y musulmán" (3:66). Según explica la *Sīra* de Ibn Isḥāq, un día el Profeta acudió al Bayt Midrās e invocó a los judíos allí presentes a que abrazaran el Islam. A la pregunta de que definiera la naturaleza de su credo, Ma-

54. *Cfr*. Ibn Hišām, *op. cit*., vol. 1, pp. 156-57. Para su adscripción a Ibn Isḥāq véase aṭ-Ṭabarī, *Ta'rīj al-umam wa-l-mulūk*, 5 vols., Beirut, 1407 h., vol. 1, p. 533; y al-Ḥākim an-Nisābūrī, *al-Mustadrik 'alà aṣ-ṣaḥīḥīn*, 4 vols., Beirut,1990, vol. 3, p. 202.

55. Véase J. Lassner, «The Covenant of the Prophets: Muslim Texts, Jewish Subtexts», *AJS Review*, 15:2 (1990), p. 234 y ss.

56. W.A. Bijlefeld, «A Prophet and More than a Prophet? Some Observations on the Qur'ānic Use of the Terms 'Prophet' and 'Apostle'», *The Muslim World*, 59 (1969), p. 4.

57. J.D. McAuliffe, *op. cit*., p. 109. Esta misma idea puede tener sus precedentes en los Padres de la Iglesia, pues, en un período temprano del Cristianismo, las corrientes cristológicas predominantes no consideraban a Jesús en función de profeta, precisamente porque el término "profeta" hacía referencia a una función secundaria precursora, siendo los profetas quienes anunciaban la efectiva venida de Jesús (Orígenes, *Contra Celsus*, 1,51); por tanto, los profetas prefiguraban a éste desde consideraciones tipológicas tomadas del AT (*cfr*. S. Stroumsa, *op. cit*., p. 105).

58. Para el concepto coránico de *ḥanīfiyya* véase J. Waarenburg, «Towards a Periodization of Earliest Islam According to Its Relations with other Religions», en R. Peters (ed.), *Proceedings of the 9th Congress of the «Union Européenne des Arabisants et Islamisants»*, Leiden, 1981, esp. pp. 317-319.

homa contestó que la suya era "la religión de Abraham", a lo que aquellos replicaron que Abraham era judío; el Profeta les instó a que lo probaran con la Torá, pero se negaron y entonces Mahoma reveló la citada aleya del Corán[59].

Igualmente, en otra tradición unos judíos de los Banū Qurayẓa preguntaron a Mahoma si ellos debían adorarle de la misma manera que los cristianos adoran a Jesús; el Profeta respondió negativamente, revelando de nuevo una aleya de la tercera azora del Corán: "No cabe en ningún ser humano a quien Allāh le ha dado el Libro, la Sabiduría y la Profecía, que diga a los hombres: Sed siervos míos en vez de siervos de Allāh; sino más bien: Sed maestros (*rabbāniyīn* = rabinos) puesto que conocéis el Libro y lo habéis estudiado" (3:78)[60]. No obstante, aṭ-Ṭabarī parte de la exégesis de esta aleya para explicar igualmente que la figura del *ḥabr* se asimilaba en tiempos de Mahoma a la de doctor en ciencia religiosa (*'ulamā'*), por debajo de los rabinos, quienes ostentaban el poder temporal y la guía espiritual del Pueblo Judío (*fī dunyāhim wa-dīnihim*), de ahí tal vez que al Islam primitivo le interesase más la figura de los *aḥbār* como adeptos musulmanes, al vislumbrar una evidente disputa de castas cuya coyuntura pretende revertir a su favor[61].

De esta constante exhortación a resolver la oposición de judíos y cristianos a través de sus propias Escrituras se colige, desde el prisma teológico islámico, que no existe en teoría discrepancia entre lo contenido por las distintas revelaciones (Torá, Evangelio, Corán), porque todas ellas proceden de una misma fuente divina (según Corán 3:2). Así pues, las semejanzas entre el Corán y el resto de Libros han de entenderse como la efectiva revelación de un plan divino que señala a Mahoma con el sello de la profecía; sin embargo, las divergencias sólo pueden ser declaradas, siguiendo lo explicado en el Corán, como resultado de la corrupción (*taḥrīf*) introducida en el proceso de recepción o transmisión de los textos de judíos y cristianos (2:75, 4:46, 5:13 y 5:41)[62]. Precisamente, la anunciación profética de Mahoma se corresponde con uno

59. Para la adscripción de este hadiz a Ibn Isḥāq véase Ibn Kaṯīr, *op. cit.*, vol. 6, p. 175.

60. *Cfr.* aṭ-Ṭabarī, *Ŷāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-qur'ān*, 12 vols., Beirut, 1405 h., vol. 3, pp. 326-327.

61. Para comprender el espíritu mesiánico surgido de entre las tribus judías de Arabia en el periodo al que aludimos véase G.D. Newby, «Text and Territory: Jewish-Muslim Relations 632-750 CE», en B. Hary *et al*. (eds.), *Judaism and Islam: boundaries, communication and interaction: essays in honor of William M. Brinner*, Leiden/Boston, 2000, pp. 83-96. Véase otra explicación sobre la figura de estos *aḥbār* en nota 50.

62. Véase M. Perlmann, «Medieval Polemics Between Islam and Judaism», en S.D. Goitein (ed.), *Religion in a Religious Age*, Cambridge, 1974, pp. 103-139; H. Lazarus-Yafeh, *op. cit.*, pp. 26-29 y 58-72; para una clasificación textual del desarrollo del concepto véase J.M. Gaudeul y R. Caspar, «Textes de la tradition musulmane concernant le *taḥrīf* (falsification) des Écritures», *Islamochristiana*, 6 (1980), pp. 61-104; J. Sadan, «Some Literary Problems Concerning Judaism and Jewry in Medieval Arabic Sources», en M. Sharon (ed.), *Studies in Islamic History and Civilization in Honour of Professor David Aylon*, Leiden/Jerusalén, 1984, p. 371.

de los argumentos fundamentales que desarrolla la doctrina islámica de *taḥrīf* en su vertiente polemista[63].

Buluqiya y la impronta de los conversos de las gentes del libro

La figura de estos primeros musulmanes de las Gentes del Libro constituye el modelo arquetípico de conversión al Islam. No obstante, el episodio de la conversión de 'Abd Allāh b. Salām ha sido concebido como el acontecimiento definitivo que convenció a Mahoma de que él era el profeta esperado por los judíos que citaban continuamente para oponerse a los idólatras mecanos[64]. Téngase en cuenta que, de acuerdo con el pensamiento islámico, estos primeros conversos constituyen el importante eslabón de individuos que habría restituido el auténtico vínculo con el judaísmo primigenio (*i.e.* la idea de *ḥanīfismo*) supuestamente desvirtuado[65]. Por ello renuncian a una Ley Mosaica abrogada (*mansūj*) por una actualización de la Ley de Dios significada en el Corán, pero el más extenso contorno de su pasado sagrado pervive, en las tradiciones islámicas a las que se les liga, especialmente mediante la veneración de las figuras o *personae* que lo encarnan (*isrā'īliyyāt*)[66].

No en otro sentido habría que ponderar las noticias que afirman que 'Abd Allāh se proclamaba a sí mismo descendiente del profeta José[67], testimonio que, tal vez, nos esté revelando que se trataba de un judío de origen egipcio[68], circunstancia que puede haber inspirado algunos motivos folclóricos de la leyenda de Buluqiya. No obstante, el pasaje de la isla habitada por Tamali, la reina de las serpientes del infierno, alude a una antigua historia del Egipto Antiguo, conocida como "La isla de Ka", compuesta en escritura hierática entre el 2000 y el 1800 a. C. durante el Imperio Medio, cuyo texto fue encontrado y descifrado por W. Golénisheff en 1905[69]. En este relato se narra el viaje maríti-

63. H. Lazarus-Yafeh, *op. cit.*, p. 20.

64. Véase I. di Matteo, *La predicazione religiosa di Maometto e i suoi oppositori*, Palermo, 1934, p. 242 y ss.; e igualmente M. de Epalza, *Fray Anselm Turmeda…*, p. 29.

65. Véase J. Lassner, *op. cit.*, pp. 234-235.

66. Véase M.J. Kister, «Ḥaddithū 'an banī isrā'īla wa-lā ḥaraja. A Study of an early tradition», *Israel Oriental Studies*, 2 (1972), p. 222.

67. *Cfr*. Ibn Ḥayar, *op. cit.*, vol. 4, p. 118.

68. Repárese en la hipótesis de que la narración coránica sobre José pudiera haber recibido la influencia de los judíos alejandrinos de cultura helenizada, quienes habrían introducido el tema del amor platónico recogido en el texto coránico, véase A.L. de Prémare, *Joseph et Muḥammad. Le chapitre 12 du Coran*, Aix-en Provence, 1989.

69. Véase J.M. Galán, *Cuatro viajes en la literatura del Antiguo Egipto*, Madrid, 1998, pp. 35-39.

mo de un noble egipcio de la corte faraónica que naufraga y va a parar a una isla habitada por una serpiente gigante que, como la que sale al paso de Buluqiya, también posee el don del habla. No obstante, este antiquísimo relato egipcio, por su propia morfología, puede haber inspirado este primer acontecimiento del viaje de Buluqiya. Posiblemente fueron los judíos de este país los que recogieron esta historia antigua y ello explicaría que Buluqiya fuera además un cortesano israelita en Egipto[70].

Al igual que en el relato de Buluqiya, la importancia de los episodios que narran la conversión de estos antiguos judíos radica en la identificación de los signos de la misión profética de Mahoma. Es el caso de las dos narraciones conservadas sobre la conversión de Ka'b al-Aḥbār[71], al menos una de las cuales, la tradición transmitida por Hodayfe (=Huḏayfa b. al-Yamān[72]), fue asimismo conocida y traducida al castellano por obra de moriscos[73]. En la primera de ellas, Ka'b relata al califa 'Umar que el origen de su conversión guardaba relación con la anécdota de que su padre le había hecho prometer que no leería ciertas escrituras –tomadas de la Torá– que había sellado y guardado celosamente; tras su muerte, Ka'b accede a dichas escrituras y encuentra en ellas los nobles ordenamientos del Profeta Mahoma[74], de la misma manera que acontece a Buluqiya en nuestra narración. La segunda historia nos narra su afanoso empeño por tratar de descubrir, durante varios años, por qué diez pasajes de la Torá habían sido borrados; al cabo de ese tiempo, un maestro judío (*ḥabr*) le explica que aquellos se correspondían con diez versículos del Corán[75]. En una versión distinta a la traída por Hodayfe en el texto morisco, Ka'b descubre la verdad gracias a un monje cristiano, llamado curiosamente Bulujya[76], referencia que deja al aire la significación del nombre de Buluqiya en el "ambiente" legendario de estos conversos de las Gentes del Libro. A consecuencia de ello, ambos, Ka'b y Bulujya, se convierten al Islam.

---

70. Véase M.J. Rubiera, «Un relat àrab de viatge al Més Enllà (Buluqiya), possible font de la *Faula* de Torroella», *Estudis de llengua i literatura en honor de Joan Veny*, I, Barcelona, 1997, pp. 78-79.

71. Ambos textos editados por M. Perlmann, «A legendary story of Ka'b al-Ahbār's conversion to Islam», en *The Joshua Starr Memorial Volume*, Nueva York, 1953, pp. 85-89; y «Another Kabu al-Ahbar story», *The Jewish Quarterly Review*, 14 (1954), pp. 48-58.

72. Sobre este personaje del Islam véase al-Bujārī, *op cit.*, vol. 3, p. 1390 y ss.

73. Se trata del «Alhadiç de Ca'bu-l-Ahbar de cuando se volvió muçlim y por qué causa», texto en caracteres latinos correspondiente al ms. BRAH 9393 (fols. 93-98), el cual tengo intención de editar y cuyo texto original árabe se podrá hallar en el ms. Cairo *Fihrist* VII-442 citado por M. Perlmann, «Another Kabu al-Ahbar story»…, pp. 52-58 para el texto árabe.

74. *Cfr*. igualmente Ibn Sa'd, *op cit.*, vol. 7, p. 445.

75. Véase M. Perlmann, «Another Kabu al-Ahbar story»…, pp. 54-57.

76. Véase M. Perlmann, «A legendary story of Ka'b al-Ahbār's…», esp. pp. 88-89; e igualmente, para la variante del nombre de Buluqiya, otro texto editado por J. Mann, «An Early Theological-Polemical Work», *Hebrew Union College Annual*, 12 (1937), p. 441.

La inspiración del relato de Buluqiya en los dos hadices conservados sobre la conversión de Ka'b es evidente[77], como también lo es el concepto coránico del que parten ambas tradiciones, pues, dentro del contexto de acusación de "corrupción" (*taḥrīf*) de las Sagradas Escrituras dirigida a los judíos, encontramos igualmente la variable conceptual de *kitmān* u "ocultamiento" de pasajes o palabras que, por obra humana, han sido substraídos de las originales Escrituras, motivo fundamental en el desarrollo de los textos de Ka'b y Buluqiya[78].

Esta acusación de "ocultamiento" que desarrolla el Corán se presenta exclusivamente como una exhortación a las Gentes del Libro (3:71) y se le confiere un destacado rasgo punitivo relacionado con el fuego y el día del juicio (2:174): "Los que oculten lo que del Libro de Allāh se ha hecho descender […] son los que venden la guía a cambio del extravío y el perdón a cambio del castigo. ¡Cómo se buscan el fuego!". La misma referencia punitiva se argumenta en el relato de Buluqiya cuando, desvelado el hallazgo de la Torá, los súbditos de Israel solicitan al joven noble judío el castigo del fuego para su padre: "¡Ye Buluqiya!, tú eres [el] mayor de nosotros y nueso adelantado. Si tú has hallado eso en el tresoro de tu padre saquémoslo de su fuesa y quemémoslo en fuego porque nos encubrió la verdad"[79].

La exégesis clásica ha explicado, sobre el mismo motivo coránico del "ocultamiento", que el versículo 5:43 del Corán descendió como consecuencia de un caso de adulterio entre los judíos de Jaybar que, no queriendo lapidar a los culpables, fueron a consultar el juicio de Mahoma, argumentado ante éste que entre ellos el castigo por adulterio consistía en unos pocos azotes y tiznar el rostro de los culpables, lo cual suponía una alteración del juicio original de la Torá, pues los judíos se la habían mostrado al Profeta ocultándole con la mano los pasajes relativos a dicho castigo; no es extraño que, en este contexto de confrontación y verificación de un escriturario, sea el ubicuo 'Abd Allāh b. Salām quien, según el desarrollo exegético del pasaje coránico, advierta a Mahoma del artificio de los judíos[80]. Sólo de este modo la revelación coránica, dirigida en sus orígenes a los beduinos paganos, adquiere tempranamente una evidente orientación confrontadora en oposición a judíos y cristianos[81]. Esta orientación y el carácter proselitista del Islam confieren, pues, a las historias que narran la conversión de las Gentes del Libro, con independencia de su vocación

77. Véase el juicio de S.M. WASSERSTROM, «Jewish Pseudepigrapha and *Qiṣaṣ al-anbiyā'*», en B. Hary *et al*. (eds.), *Judaism and Islam*, pp. 243-244.

78. El término *kitmān* aparece en el Corán con este significado en 2:42, 2:140, 2:146, 2:159, 2:174, 3:71 y 3:187; véase J.M. GAUDEUL y R. CASPAR, *op. cit*., pp. 62-63.

79. Ms. Junta VIII, fol. 83v.

80. *Cfr.* Ibn KAṮĪR, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Beirut, 2000, p. 619; AL-BAGAWĪ, *Ma'ālim at-tanzīl*, Riyad, 8 vols, s.f., vol. 3, p. 57; y AL-BUJĀRĪ, *al-Ŷāmi' aṣ-ṣaḥīḥ al-mujtaṣar*, vol. 3, p. 1330.

81. M. de EPALZA, *Fray Anselm Turmeda…*, p. 29.

historicista (‘Abd Allāh b. Salām, Ka‘b al-Aḥbār) o más o menos literaria (Buluqiya), un relieve teológico especial que dejará su impronta en los textos literarios sobre las conversiones del período tardomedieval (Turmeda)[82].

Se debe consignar, por tanto, la significación que tiene la conversión y el relato de sus avatares en el contexto de una narración de base polemista. Toda la argumentación polémica está implícita en el propio motivo de la conversión, puesto que, según la percepción islámica, el converso de las Gentes del Libro puede establecer los argumentos de su apostasía precisamente a partir de las Escrituras que conoce por su anterior condición religiosa. Tomemos el ejemplo del relato aljamiado-morisco conocido como «Alḥadiz de Sarŷīl ibnu Sarŷūn»[83]: esta tradición narra la historia de Sarŷīl, un monje cristiano procedente de Siria que, haciéndose acompañar de un séquito de fieles, se presenta ante Abū Bakr y sus compañeros para hallar explicación a una larga serie de preguntas que aclaren el significado de algunos pasajes oscuros tomados del Evangelio de sus antepasados, a cuya efectiva respuesta se condiciona en este caso la conversión del monje y sus correligionarios al Islam:

> “¡Ye Abū Bakri!, yo he venido de tierras de Axxām (=Siria) con demandas contrarias que las he trobado (=hallado) en unas escribturas de mi padre y de mi agüelo; y si tú me las declaras así como son enta nosotros, sabremos que Muḥammad es annabī (=profeta) y mensajero, y que el adīn (=religión) del al-Islām es verdadero y todo lo otro no es nada”[84].

En esta ocasión es ‘Alī quien da cuenta no sólo de las demandas, sino también de la identidad del monje, que es presentada por éste bajo el mismo *topos* que describen las tradiciones de Buluqiya y Ka‘b, el del texto oculto (*kitmān*) en un legajo preservado en secreto, igualmente en una caja cerrada, pero trascendido para una figura venerable del Islam:

> “¿Con qué has supido con mi nombre o quién te lo fizo a saber?, que nunca hubo ninguno que lo supiese jamás, que mi padre me nombró con este nombre lahora que caí del vientre de mi madre y escribiólo en una carta y púsola en una caxa, y puso en el prencipio de la carta ‘fey homenaje (=juro) que ninguno que leyese aquella carta que no escubriese aqueste nombre’; y es que no conoce ninguno con mi nombre si no era mi padre; y lahora que él murió y plegué yo a ser hombre y enseñoreé los fechos después de él, abrí aquella escribtura y trobé en ella mi nombre, y helo encubierto de la gente […]”[85].

---

82. *Ibídem.* Agradezco al Prof. Epalza sus valiosas indicaciones sobre la importante influencia del hadiz de la conversión de ‘Abd Allāh b. Salām en el texto de la *Tuḥfa* de Anselm Turmeda. Se puede evidenciar igualmente el influjo de la legendaria conversión de Ka‘b al-Aḥbar en el relato de Turmeda (en ambos casos transcurrieron diez años de magisterio antes de que les fuera enseñada la verdad sagrada), *cfr*. *Fray Anselm Turmeda*, pp. 214 y 215 para el texto árabe.

83. El texto fue editado por O. Hegyi, *Cinco leyendas y otros relatos moriscos (ms. 4953 de la BNM)*, Madrid, 1981, pp. 73-85. El mismo texto se halla conservado en el ms. BRAH 9410 (T13), fols. 197v-207v.

84. Ms. BNM 4953, fol. 4r.

85. *Ibídem*, fol. 8v.

Tanto Sarŷīl ibnu Sarŷūn como Baḥīrà –el personaje de la leyenda fundacional sobre el reconocimiento del signo profético de Mahoma– representan a monjes cristianos siríacos[86] que sin duda venían a encarnar para los polemistas musulmanes de los siglos VIII y IX el paradigma de individuos que, según la cláusula observada en la *Sīra* de Ibn Isḥāq, reconocían la labor divina encomendada a Mahoma en contra de sus correligionarios melquitas, jacobitas o nestorianos[87]. Creo además poder establecer la hipótesis, que intentaré desarrollar en otro lugar, de que este texto hubiera formado parte de una primitiva recensión de la obra de Ibn Isḥāq, no sólo por el carácter apologético tan cercano al texto de la primera biografía del Profeta, sino también por dos referencias textuales que reconozco fundamentales: el relato de Sarŷīl se remite a la autoridad de Silmān al-Fārisī, uno de los primeros conversos al Islam cuya figura ocupa un lugar muy destacado en la *Sīra*[88]; pero, además, en el rastreo de las fuentes originales árabes del texto aljamiado, he encontrado una recensión que aparece transmitida por el propio Ibn Isḥāq[89]. Por otro lado, el hecho de que sea 'Alī quien asuma la iniciativa de responder al monje más bien favorece nuestra hipótesis, puesto que algunos estudios ya han probado la más que recurrente presencia de 'Alī en la primitiva *Sīra*[90], lo cual pudo constituir uno de los detonantes de su definitiva expurgación por Ibn Hišām en el ámbito sunní, y, en el caso concreto del hadiz de Sarŷīl b. Sarŷūn, por no narrar además sus hechos en el tiempo de vida del Profeta.

La resolución de las "demandas contrarias" halladas en el Evangelio por el monje Sarŷīl constituye, como se ha dicho, el factor que determina la conversión por el ejercicio del convencimiento. El esquema ideológico de estas "demandas", conocido en los textos de la tradición polemista musulmana[91], plantea un concepto escatológico principal que requiere de refrendo, de ele-

86. Téngase en cuenta que a Baḥīrà también se le conoce como Sarŷīs (Sergio) en algunas recensiones árabes de esta leyenda.

87. Véase J.P. Monferrer Sala, «Un texto base polemista: la versión árabe andalusí de la leyenda del monje Baḥīrā incluida en el *I'lām* de al-Qurṭubī», *Qurṭuba. Estudios Andalusíes*, 4 (1999), p. 138.

88. *Cfr*. Ibn Hišām, *op. cit.*, vol. 1, p. 139 ss.

89. He encontrado distintas versiones de esta tradición en aṭ-Ṭabarsī, *Kitāb al-iḥtiŷāŷ*, 2 vols., Nayaf, 1385 h., vol. 1, pp. 307-308; y al-Maŷlisī, *Biḥār al-anwār*, 108 vols., Beirut, 1983, vol. 10, pp. 52-53, ambos textos de la tradición chií; y, seguramente más próximo a nuestro texto, en el manuscrito árabe Daiber Collection nº 134, fols. 24v-28v (inédito). La recensión transmitida por Ibn Isḥāq se muestra, además, notablemente cercana a la versión aljamiada, cuyo texto lo he podido encontrar en un librito moderno de lógica deductiva: Sa'īd ibn 'Abd Allāh al-Ḥūsanī, *Kitāb riyāḍat al-fikr*, s.l., 1998 (2ª ed.), 23 ss., que, sin embargo, no indica su fuente clásica.

90. Véase U. Rubin, «Prophets and Progenitors in the Early Shi'a Tradition», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 1 (1979), pp. 41-65.

91. Véase H. Hirschfeld, «Historical and Legendary Controversies between Mohammed and the Rabbis», *The Jewish Quarterly Review*, 10:1 (1897), pp. 100-116.

mentos de confluencia que prueben por analogía la efectividad del concepto principal. Lógicamente, dicho refrendo transforma el simple concepto escatológico en signo profético a favor del Islam. En este sentido, estos relatos de conversiones de las Gentes del Libro adoptan, desde este punto de vista, una singular intertextualidad y cohesión en torno a sus figuraciones escatológicas que se plantean en el debate interreligioso. Así, por ejemplo, el relato de Buluqiya desarrolla en este sentido la figura de los ángeles responsables (*al-muwakkalūn*) de las fuerzas del universo[92], precisamente cuando el viaje del israelita se torna escatológico, como compensatorio de la inadvertencia física del Profeta. Es el caso del ángel encargado de la sucesión de los días y las noches:

> "Mi nombre es Ḥazel, y con poder de mi señor Allāh soy percurador (=encargado) de la claredad del día del mundo y de la escuredad de la noche. Y sepas, ¡ye Buluqiya!, que si yo soltase mi mano enta el sol saliente no habría escuredad en la tierra ni en los cielos, que [todo sería] blanco para siempre. Y [si yo] soltase mi mano de la claredad del día se blanquearía los cielos y la tierra, y no habría escuredad nunca"[93].

El texto árabe de Buluqiya traído por aṯ-Ṯa'labī[94] llama a este ángel Yūḥāyīl, cuyo origen se halla en el ángel Yaoel que aparece en el texto apócrifo del *Apocalipsis de Abraham*[95], siendo éste igualmente el mismo referente angélico que emplea 'Alī en una de las resoluciones a las preguntas del monje cristiano Sarŷīl ibnu Sarŷūn:

> "A cuanto lo que dīces en dónde es la noche cuando viene el día y en dónde es el día cuando viene la noche […], viene otro almalake (=ángel), que su nombre es Šarahīl, y toma otra perla blanca y asómase con ella a sol saliente, y viene el día con su claredad y su resplandor y su señorío aqueste. Esto es feito cada día y cada noche, y Allāh es sabidor con aquello"[96].

Buluqiya y las "demandas" de 'Abd Allāh b. Salām

Este cariz de conversión condicionada a una serie de pruebas de valor exegético se presenta como parábola del concepto islámico polemista de *taḥrīf*, en su variable conocida como *taḥrīf al-ma'nà* u "ofuscación de la interpreta-

92. Véase F. Jadaane, «Le place des Anges dans la théologie cosmique musulmane», *Studia Islamica*, 41 (1975), pp. 23-61; para la función angélica referida *ibídem*, p. 50.

93. Ms. Junta VIII, fol. 96r.

94. aṯ-Ṯa'labī, *op. cit.*, p. 481.

95. *Cfr*. Ap. Abh., 10. Para éste y otros referentes de los pseudoepígrafos que aparecen en el texto de Buluqiya véase S.M. Wasserstrom, *op. cit.*, p. 240 y ss.

96. Ms. BNM 4953, fols. 13v-14r.

ción" de los textos sagrados por sus lectores judíos y cristianos[97]. El precedente inmediato del mismo se halla en el contexto de las tradiciones sobre la conversión de 'Abd Allāh b. Salām, quien aparece igualmente relacionado en la tradición árabe-islámica como interrogador del Profeta de los musulmanes en aspectos de escatología trascendente. Conocido como *masā'il*, este género de textos de la tradición musulmana en que Mahoma resuelve una serie de enigmas planteados por el judío como condición previa a su conversión se materializó definitivamente en forma de textos pseudo-enciclopédicos sobre cosmología y doxología islámicas[98].

El origen de este subgénero de la tradición islámica se encuentra igualmente en la *Sīra* de Ibn Isḥāq, algunas de cuyas muestras, relacionadas con las encuestas dirigidas por grupos de judíos a Mahoma, podrían corroborar la extensión de la biografía del Profeta entre los moriscos[99]. No sólo se conservan en aljamiado las "demandas que hizo 'Abdu Allāh binu Salām"[100], traducción aljamiada de las *Masā'il 'Abd Allāh ibn Salām*, y el ya citado «Alhadiz de Sarŷīl ibnu Sarŷūn», sino también varias tradiciones que responden a las "demandas que demandaron una compaña de judíos al annabī Muḥammad"[101], quienes examinan a Mahoma sobre algunos pasajes incógnitos de las revelaciones de Moisés que, según ellos mismos, "no sabe declararlas ninguno sino que sea almalake [=ángel] çercano o annabī [=profeta] enviado"[102]; o las "demandas

97. Los primeros autores de *dalā'il an-nubuwwa*, como Ibn Qutayba, hablan de una distorsión de significado (*taḥrīf al-ma'nà*) y nunca de una alteración física de los textos sagrados, refutando incluso la idea de una falsificación textual de las Escrituras, precisamente porque ello estaría privando al Islam de su principal signo de legitimidad, esto es, el hecho de que los textos bíblicos legitimaban la misión profética de Mahoma justamente en el estado en que se habían conservado.Véase C. ADANG, *Muslim writers on Judaism and the Hebrew Bible. From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Leiden, 1996, p. 225.

98. Véase A.M. PIETMONESE, «Le voyage de Mahomet au paradis et en enfer: une version persane du mi'rāj», en C. KAPPLER (ed.), *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, París, 1987, pp. 293-318, esp. 312; G.F. PIJPER, *op. cit.*; y J. KRITZECK, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton, 1964. En 1876 (?) apareció editado en El Cairo un librito anónimo, a modo de catequesis, basado en las *masā'il* de 'Abd Allāh b. Salām, cuya introducción y algunos de los pasajes más significativos fueron editados por H. HIRSCHFELD, *op. cit.*, p. 112 y ss. Curiosamente, algunos de sus pasajes coinciden con la versión aljamiado-morisca (*vid. infra* nota 116).

99. Véase a este respecto C. LÓPEZ-MORILLAS, *Textos aljamiados sobre la vida de Mahoma: el profeta de los moriscos*, Madrid, 1994, esp. 17-19; desgraciadamente López-Morillas no cita estos textos de "demandas" de la tradición aljamiado-morisca que, sin embargo, son parte esencial de la *Sīra*.

100. Conservado con faltas en el ms. Urrea de Jalón (fols. 170v-171r), edición de F. CORRIENTE, *Relatos píos y profanos del ms. aljamiado de Urrea de Jalón*, pról. M.J. Viguera, Zaragoza, 1990, pp. 256-257.

101. Editado por M. SÁNCHEZ ÁLVAREZ, *El manuscrito misceláneo 774 de la BNP (Leyendas, itinerarios de viajes, profecías sobre la destrucción de España y otros relatos moriscos)*, Madrid, pp. 156-170.

102. *Ibídem*, p. 156.

que ficieron los diez sabios de los judíos al annabī Muḥammad"[103] y otras igualmente referidas por Saavedra[104].

Tal y como se explicita en la *Sīra* de Ibn Isḥāq, en orden a conocer el carácter de la declaración profética de Mahoma, sus enemigos mequíes mandan a dos de sus emisarios (an-Naḍr b. al-Ḥāriṯ y 'Uqba b. Abī Mu'īṭ) a consultar a un grupo de *aḥbār* mediníes, teniéndoles por eminentes conocedores de la Antiguas Escrituras; éstos proponen tres preguntas que han de ser formuladas al Profeta para determinar si es verdaderamente el enviado de Dios. Tras el regreso de los dos mequíes, una comitiva se presenta ante Mahoma con las tres cuestiones, que en un primer momento no sabe resolver; pero al cabo de varios días es inspirado por el ángel Gabriel y responde a las preguntas, cuya resolución es hecha saber a los sabios judíos, quienes acaban reconociendo sus signos como verdadero profeta de Dios y su descripción en la Torá[105].

El relato de Buluqiya comparte, no obstante, un cierto substrato filogenético con estas tradiciones de *masā'il*. En primer lugar, porque la primera cita textual de Buluqiya que se conserva aparece precisamente en una de estas *masā'il* en persa, que es supuestamente traducción de un texto de aṭ-Ṭabarī (m. 923). Se trata de la adaptación realizada por al-Bal'amī (m. 974) del *Ta'rīj ar-rusul wa-l-mulūk*, si bien el texto al que aludimos no se ha conservado en la obra del historiador árabe. Dicha mención se reduce a una anécdota relatada por Mahoma como contestación a ciertas cuestiones planteadas por un grupo de judíos que se referían específicamente a la tumba de Salomón. De este modo, el autor persa pone en boca del Profeta la siguiente *responsa*:

> "La tumba de mi hermano Salomón se halla en medio de un piélago, el cual forma parte del Gran Mar, en un palacio excavado en la roca. Dicho palacio guarda un trono, sobre el que ha sido instalado Salomón en la misma actitud que tenía durante su reinado, con el anillo real luciendo en su dedo, de tal modo que se diría que Salomón permanece todavía con vida. En esta isla hay doce guardianes que velan día y noche a Salomón. Ninguna criatura humana ha podido llegar jamás al lugar donde se encuentra la tumba, porque para alcanzar el lugar donde reposa este príncipe hay un recorrido de dos meses por mar. Se cuenta que tras la muerte de Salomón ninguna criatura ha llegado hasta su tumba, excepto dos personas: una era Affān y la otra Buluqiya"[106].

---

103. Véase el ms. aljamiado BRAH 9415 (T19), fols. 157r-168v, editado por N. Martínez de Castilla, *Edición, estudio y glosario del manuscrito aljamiado T19 de la Real Academia de la Historia*, Madrid, Universidad Complutense, 2004 (tesis doctoral inédita).

104. Véase E. Saavedra, *Discursos leídos ante la Real Academia Española*, Madrid, 1878, LXIX, nº 9, LX, nº 7, LXIII, nº 3, LXXXVI, nº 25 y XCIII, nº 24.

105. *Cfr*. Ibn Hišām, *op. cit*., vol. 1, p. 194 y ss.; y también en al-Iṣbahānī, *Dalā'il an-nubuwwa*, p. 216; para la adscripción del hadiz original a Ibn Isḥāq véase al-Bayhaqī, *Sunan al-Bayhaqī al-kubrà*, 10 vols., Meca, 1994, vol. 9, p. 64; y aṭ-Ṭabarī, *op. cit*., vol. 8, p. 174.

106. Traducción de H. Zotenberg, *De la Création à David: extrait de la Chronique de Tabari*, París, 1984, p. 64 (reedic. vol. 1 de *Chronique de Tabari traduite sur la version persane d'Abou-Ali Mohammed Bel'ami*, 4 vols., París, 1867-1874).

En segundo lugar, el viaje al *más allá* de Buluqiya en busca de los signos del Islam, como se ha advertido anteriormente, constituye una plétora de figuras de tipo escatológico que van apareciendo bajo el modelo de preguntas y respuestas entre el joven israelita y distintos seres angélicos. Algunas de estas representaciones escatológicas están presentes también en las tradiciones conservadas sobre las preguntas de 'Abd Allāh b. Salām a Mahoma, como es el caso del pez Leviatán que sirve de alimento en el paraíso, según un fragmento de las *masā'il Ibn Salām* recogido por al-Bujārī:

> "Cuando ['Abd Allāh] supo que Mahoma estaba en Medina se presentó ante él y le dijo: quiero formularte tres preguntas a las que solamente un profeta podría responder: ¿cuáles serán las condiciones de la Hora del Juicio? Un fuego que acabará con la Humanidad de este a oeste –contestó Mahoma; **¿y cuál es el primer alimento de los habitantes del paraíso? El hígado de cierto pez –respondió Mahoma**; ¿y qué hace que un hijo se parezca más a su padre o a su madre? Cuando es mayor la secreción del hombre que la de la mujer, el niño sale a él, y cuando es mayor la de la mujer que la del hombre, entonces sale a ella[107] –contestó Mahoma. Luego exclamó 'Abd Allāh: ¡No hay más Dios sino Allāh y tú eres su mensajero!"[108].

En el caso de la historia de Buluqiya la figura del alimento escatológico se presenta de forma novelada, en el diálogo entre el judío y estos mismos peces del paraíso:

> "Y díxoles Buluqiya: ¡Ye peces!, yo estoy con mucha gana de comer y beber, y tengo mucha sed en esta mar salada. ¿Habría en vosotros que me diésedes a comer alguna cosa?". Y respondiéronle ellos: «**de ellos**, con poder de Allāh, aquél que suelta las lenguas y las traba cuando Él quiere» […]"[109].

El origen de este tópico se halla en la literatura rabínica del midrás a partir de la cita bíblica de Job, 40:15 sobre el Leviatán o Bahamut[110], el animal o pez que sirve de sustento a los piadosos en el paraíso[111]. No obstante, en la tradición

---

107. El mismo pasaje se ha conservado también en la tradición aljamiada de las "demandas" de 'Abd Allāh b. Salām (Ms. Urrea de Jalón, fol. 170v, F. CORRIENTE, *op. cit*., p. 257):

    "A cuanto el hijo si resemella [=asemeja] o parece a su 'amis [=familia paterna] o jālis [=materna], pues cuando es venciente [=prevaleciente] que son más las aguas y gota del hombre que la gota de la mujer, parece el hijo a su 'ammi; y cuando vience la gota de la mujer, parece el hijo al jāli".

    Apréciense evidentes calcos semánticos del árabe con respecto al texto de al-Bujārī: "venciente, vience" (donde en ár. dice *saqaba*) y "aguas" (con el sentido de "esperma", donde el texto ár. dice *mā'*). El texto puede hallarse igualmente en al-Iṣbahānī, *Dalā'il an-nubuwwa*, p. 211.

108. AL-BUJĀRĪ, *op. cit*., vol. 3, p. 1433. Traducción mía. Remarco en negrita.

109. Ms. Junta VIII, fol. 103r. Remarco en negrita.

110. *Cfr*. Midrás *Tanhuma Shemini*, xiii (*apud* H. HIRSCHFELD, *op. cit*., p. 111, n. 3).

111. Sobre las divergencias exegéticas que hablan del tipo de bestia de que se trata, mamífero terrestre o pez, véase J.V. KINNIER WILSON, «A Return to the Problems of Behemoth and Leviathan», *Vetus Testamentum*, 25:1 (1975), pp. 1-14; para el mito de Leviatán/Bahamut en los

islámica, la imagen del Leviatán/Bahamut aparece también asociada a la visión cosmogónica del "asiento del mundo", motivo escatológico[112] que, de nuevo, reaparece tanto en la tradición de Buluqiya como en las "demandas" de 'Abd Allāh que se preservan en aljamiado:

> "¡Ye Buluqiya!, el estado d-este monte es sobre los cuernos de un buey[113], y aquel buey está su cabeza en sol saliente y su coda a sol poniente. Y él asajuda (=se arrodilla) de enta ada Allāh, el Noble y Alto, sobre una peña blanca"[114].

Del mismo modo responde Mahoma a 'Abd Allāh b. Salām, en la tradición morisca, a su "demanda" sobre el "asiento del mundo":

> "A cuanto el asiento de las tierras siete[s], pues ellas están asentadas sobre las cuestas de un pez[115], y aquel pez está sobre una peña, y la peña está sobre un cuello de un almalak (=ángel), y no habe debaxo dél sino la escuridad"[116].

Más aún, este género de textos ha dejado rastros todavía más sutiles en el relato de Buluqiya que sobrepasan los límites de la literatura de tradición islámica. Las *masā'il* de 'Abd Allāh b. Salām establecen vínculos conceptuales con un texto contemporáneo judío sobre este mismo género de cuestiones, el conocido como *Alfabeto de Ben Sira*[117]. Hay motivos suficientes para pensar que esta obra era muy conocida entre los judíos contemporáneos de Mahoma, pues se conserva un *jabar* autorizado por Ka'b al-Aḥbār que supone una amplificación de un antiguo proverbio que el Talmud (Sanh. 100b[118]) atribuye a una supuesta primitiva recensión de la obra de Ben Sira[119]. Ben Sira es identificado en su

---

textos agádicos véase L. GINZBERG, *The Legends of the Jews*, 6 vols., Philadelphia, esp. vol. 5, pp. 41, 44-46; y B. HELLER, «Ginzberg's Legends of the Jews», *The Jewish Quarterly Review*, 24:1 (1933), pp. 51-66; y 24:4 (1934), pp. 393-418.

112. El origen de este *topos* puede hallarse igualmente en el *Apocalipsis de Abraham*, 21:4, véase S.M. WASSERSTROM, *op. cit.*, pp. 241 y 255.

113. Sabemos por el relato árabe de at-Ṯa'labī que se trata del buey o toro (*ṯawr*) Bahamūt, *cfr*. *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, p. 483.

114. Ms. Junta VIII, fol. 101v.

115. Como se observará, la tradición islámica persiste en las divergencias exegéticas del judaísmo sobre el tipo de animal de que se trata, toro o pez (véase *supra* notas 111 y 113).

116. Ms. Urrea de Jalón, fol. 170v, *apud* F. CORRIENTE, *op. cit.*, pp. 256-257; el texto original de este pasaje puede hallarse en la edición cairota de 1876 de las *Masā'il* de 'Abd Allāh b. Salām (*vid. supra* nota 98), en donde se cita explícitamente el nombre del pez (Bahamūt), *cfr*. la edición de este texto en H. HIRSCHFELD, *op. cit.*, p. 116.

117. Véase S.M. WASSERSTROM, *op. cit.*, p. 245.

118. Sigo por la versión inglesa de *Soncino Babylonian Talmud*, 7 vols., Londres, 1935-48, vol. 1 (*Sanhedrin*), p. 681.

119. Véase E. MARMORSTEIN, «A note on the Alphabet of Ben Sira», *The Jewish Quarterly Review*, 41/3 (1951), pp. 303-306. Según este autor, la obra pudo ser conocida genéricamente en el Creciente Fértil como "Libro de Ben Sira".

propia obra como hijo de Jeremías ben Hilqiya y relacionado con la casta sacerdotal[120]. Hilqiya, supuesto abuelo de Ben Sira, vivió en tiempos del rey judío Josías, pues fue el sumo sacerdote encargado por éste de la reparación de la mansión de Yahvé, en el curso de la cual Hilqiya descubrió el Libro de la Ley en el Templo (*Reyes* 2, 22,1-13). Se trata, considerando los comentarios sobre el texto bíblico, de pasajes importantes del Deuteronomio recogidos por Ezequías, puestos a salvo durante la persecución de Manasés y perdidos después[121]. En el relato bíblico Josías aparece rasgándose las ropas mientras exclama: "grande es la ira de Yahvé que se ha encendido contra nosotros**,** por cuanto nuestros padres no han obedecido los mandamientos de este libro de hacer conforme a todo lo que ha sido escrito" (*Reyes* 2, 22,13). Implícitamente, en el relato de Buluqiya se deja traslucir el mismo avatar de la historia de Josías (el paroxismo de Buluqiya al ponerse en la cabeza el texto de la Torá, semejante al de Josías), al tiempo que la parábola del "hallazgo" que desarrollan los textos de Buluqiya y Ka'b parece encontrar en este pasaje bíblico su precedente más inmediato (el encuentro de una verdad sagrada ocultada por los antepasados del rey judío).

Siguiendo con los paralelos, según ha indicado Bencheikh[122], Uxiyya (Uxri para el morisco), padre de Buluqiya, podría ser trasunto del propio Josías (Yūšiyā). Teniendo en cuenta que este rey judío descrito en el Antiguo Testamento no poseía ningún descendiente que respondiese al nombre de Buluqiya, cabría señalar que este nombre (el de Josías) habría sido introducido en el relato para sugerir la relación tipológica[123] existente entre el descubrimiento por parte de Josías de las originales Escrituras y el hallazgo de la revelación de la venida de Mahoma apartada de su lugar original en el libro judío de la Torá. Igualmente, por el mismo proceso tipológico, el propio nombre de Buluqiya podría originarse en el de Hilqiya, el sacerdote que descubre el oculto Libro de la Ley[124] y que el hadiz legendario sobre la conversión de Ka'b al-Aḥbār se habría encargado de convertir, como ya se observó, en el monje cristiano (Bulujya) que conoce junto al judío las escrituras ocultas sobre Mahoma.

---

120. Véase S.M. Olyan, «Ben Sira's Relationship to the Priesthood», *Harvard Theological Review*, 80:3 (1987), pp. 261-286.

121. J.E. Bencheikh, *Les mille et une nuits ou la parole prisonnière*, París, 1988, p. 186.

122. *Ibídem.*

123. Para la tipología aplicada a la literatura aljamiado-morisca véase D. Zuwiyya, «A Typological Approach to Aljamiado-Morisco Literature», *Qurṭuba. Estudios Andalusíes*, 6 (2001), pp. 187-212; y «La literatura aljamiado-morisca: una interpretación tipológica», en *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudejarismo*, 2 vols., Teruel, 2002, vol. 2, pp. 875-884.

124. Véase J. Horowitz, «The Origins of the Arabian Nights», *Islamic Culture*, 1 (1917), pp. 52-53.

Los "signos de la profecía" de la tradición polemista andalusí a los textos de mudéjares y moriscos: una propuesta metodológica

Existe la opinión comúnmente aceptada de que muchos relatos árabes fueron transmitidos por vía oral en la España musulmana de los siglos XV y XVI. Sin embargo, en el caso del relato aljamiado de Buluqiya, su parentesco con el texto original de las *Qiṣaṣ al-anbiyā'* de aṯ-Ṯa'labī es evidente, lo que sin duda apoya la hipótesis de que el romanceador mudéjar o morisco tenía a su alcance la misma tradición textual (*matn*) que se ha conservado en la obra del autor oriental muerto en el siglo XI. Las diferencias, por el contrario, estriban en algunas variantes relativas a los nombres propios y en una distinta atribución en cuanto a la transmisión del relato (*isnād*), si bien en ambas tradiciones se deja traslucir la autoridad última de 'Abd Allāh b. Salām. Parece indudable, por tanto, que hubo de conocerse la tradición en al-Ándalus mucho antes de ser recogida por los moriscos. Así las cosas, ¿cuándo se introdujo en la Península el relato de Buluqiya? Y lo que es más importante, ¿cuál sería el objeto final de su supuesta difusión? Pudo ser en época tardía, tal vez ya entrado el siglo XIII, cuando existiera una razón especialmente fundamentada por la que el texto incluido en la obra de aṯ-Ṯa'labī gozara de verdadera difusión en al-Ándalus.

En las páginas que restan pretendo establecer la hipótesis de que los textos de mudéjares y moriscos mantuvieron viva la tradición hagiográfica andalusí, especialmente la del período tardío, destinada a contrarrestar el impulso de la *disputatio* antimusulmana de los mozárabes, que observaba de cerca la polémica suscitada en los textos islámicos sobre los "signos de la profecía" y cuyas fuentes nos permiten conocer que lo hacían: a) defendiendo las escrituras cristianas de la acusación de *taḥrīf* ("corrupción") promovida en el Corán y las tradiciones; b) rebatiendo el dogma de la predestinación islámica en todas sus simbologías (idea del "sello de la profecía", etc.); y c) desacreditando la labor de los primitivos judíos y cristianos conversos al Islam que advierten de los "signos", tomando especialmente como referencia la *Sīra* de Ibn Isḥāq[125]. De todo ello se podrá concluir que el "Fecho" de Buluqiya participa de todos los elementos literarios sintomáticos de esta polémica y que, además, la literatura de mudéjares y moriscos podría estar conservando en buena medida los textos-base que desarrollan parabólicamente los argumentos islámicos en torno a ella.

La época de los Ayyubíes en Egipto (1171-1260) vivió, en el ámbito literario religioso, un especial incremento de las obras de devoción a Mahoma, motivado

125. Para el temprano desarrollo de todos estos aspectos de la polémica mozárabe véase N. Daniel, *Islam and the West. The Making of an Image*, Oxford, 1993, p. 17 y ss.; y «Spanish Christian Sources of Information about Islam (Ninth-Thirteenth centuries)», *al-Qanṭara*, 15 (1994), pp. 365-384.

en gran medida por el reformismo de Abū Ḥāmid al-Gazālī (m. 1111), quien dedicó páginas completas al abordaje teológico sobre las pruebas de la profecía[126]. Que el relato de Buluqiya era conocido por al-Gazālī y que, además, existían allí y entonces diferentes tradiciones textuales del mismo lo demuestra que una de esas tradiciones, distinta de la filiada por aṯ-Ṯa'labī y el anónimo morisco, se haya podido encontrar glosada en la obra epistolar (*rasā'il*) del conocido teólogo[127]. Asimismo, el relato recensionado por aṯ-Ṯa'labī hubo de adquirir en esta misma época una especial significación, como lo indica el hecho de que haya sido recogido por algunos de los autores que han escrito la historia de este período en Egipto: an-Nuwayrī (m. 1333) e Ibn Iyās (m. 1524)[128].

La presencia documental del relato en esta época y ámbito del mundo islámico nos proporciona datos sumamente reveladores, y puesto que el reformismo almohade imperante en al-Ándalus entre los siglos XII y XIII iniciado de la mano de Ibn Tūmart (m. ca. 1130) entroncaba ideológicamente con el devocionalismo pietista de al-Gazālī, pudo ser precisamente en este período de tiempo cuando se introdujera el relato de Buluqiya en la Península. Por otra parte, es conocida la notable influencia que ejerció el *imām* al-Gazālī sobre los autores polemistas andalusíes tras la caída del poder almorávide, influjo que alcanza a los propios moriscos[129], por lo que el texto de Buluqiya pudo penetrar en territorio peninsular con el impulso de sus propios argumentos anticristianos, no siempre basados en la doctrina estática y los testimonios bíblicos y sí ocasionalmente en una versátil hagiografía.

Precisamente, en este período encontramos un testimonio revelador de esta circunstancia. Se trata de la primera versión netamente andalusí de la leyenda del monje Baḥīrà, incluida en una obra titulada *al-I'lām bimā fī dīn an-naṣārà min al-fasād, wa-l-awhām, wa-iẓhār maḥāsin dīn al-islām, wa-itbāt nubuwwat nabiyyinā Muḥammad* (*Información de la corrupción y fantasías existentes en la religión de los cristianos, demostración de las bondades de la religión del Islam y prueba de la profecía de nuestro profeta Mahoma*), compuesta por el *imām* llamado al-

126. Véase M. Asín Palacios, *Algazel. Dogmática, moral, ascética*, Zaragoza, 1901, pp. 152-177; y F. Griffel, «Al-Gazālī Concept of Prophecy: the Introduction of Avicennan Psychology into As'arite Theology», *Arabic Sciences and Philosophy*, 14 (2004), pp. 101–144.

127. *Cfr*. *Maŷmū'at rasā'il al-imām al-Gazālī*, El Cairo, s.f., p. 545. El texto hace referencia al pasaje en que Buluqiya y 'Affān salen en busca del anillo de Salomón, que según esta recensión del relato sólo pudo ser tomado, pasado un largo tiempo, por el propio Profeta de los musulmanes, quien a su vez lo hizo entregar a su yerno y cuarto califa 'Alī b. Abī Ṭālib.

128. *Cfr*. Ibn Iyās, *Badā'i' az-zuhūr fī waqā'i' ad-duhūr*, p. 155, quien cita como fuente primaria al propio aṯ-Ṯa'labī. Para la presencia del autor oriental como informante principal de an-Nuwayrī en su monumental *Nihāyat al-arab* véase M.J. Kister, *op. cit*., p. 228.

129. Véase la "Introducción" de M. Menéndez Pelayo a M. Asín Palacios, *op. cit*., p. 29; y el texto de la *Tafsira* del Mancebo de Arévalo, ed. de Mª T. Narváez Córdoba, Madrid, Trotta, 2003, 41 *et passim*.

Qurṭubī[130] hacia principios del siglo XIII[131] a modo de contestación del *Taṯlīt al-waḥdānīyya*, texto de polémica antimusulmana escrito por un mozárabe toledano converso[132], cuya argumentación se establece como contestación de los dogmas racionalistas de Ibn Tūmart[133]. No obstante, la obra de al-Qurṭubī se enmarca en la tarea de refutación de los dogmas cristianos donde la figura de Mahoma se convierte en objeto de controversia a través del motivo de las "pruebas"o "signos de la profecía"[134].

La narración del encuentro del monje siríaco Baḥīrà con el joven Mahoma había llegado a al-Ándalus en el siglo IX junto al heterogéneo cuerpo narrativo que componen la *Sīra* y los *Magāzī* del Profeta[135]. En el siglo XI, si no antes, el relato era ya conocido por los mozárabes, tal y como lo prueba el más antiguo de los textos mozárabes de controversia que se ha conservado, el *Liber denudationis* (o *Contrarietas alfolica*)[136], texto que conoció diferentes recensiones latinas durante toda la Edad Media. El anónimo autor de esta obra, al tratar de la formación de Mahoma, tomando como base la *Sīra* de Ibn Isḥāq entre otras fuentes, describe la relación de aquél con el monje cristiano Baḥīrà (*Boheira*), el judío 'Abd Allāh b. Salām (*Abdalla filius Selam*) y el persa Silmān al-Fārisī (*Salon Persa*), citando igualmente como prueba un tradición que demostraría el grado de magisterio que éstos ejercieron en Mahoma[137]. Como se comprobará, la cita constituye toda una alusión desmitificadora de la sección de la obra de Ibn

130. Para una posible identificación de este autor con la figura de Abū Ŷa'far b. Naṣr ar-Rawadī véase M. de Epalza, «Notes pour une histoire des polémiques anti-chrétiennes dans l'Occident musulman», *Arabica*, 18 (1971), p. 104.

131. Véase J.P. Monferrer Sala, *op. cit.*, p. 142.

132. Para la hipótesis de atribución de esta obra de polémica antimusulmana a Pedro Alfonso véase P. Van Koningsveld, «La apología de al-Kindī en la España del siglo XII. Huellas toledanas de un 'animal disputax'», en *Estudios sobre Alfonso VI y la reconquista de Toledo. Actas del II Congreso Internacional de Estudios Mozárabes*, 4 vols., Toledo, 1987, vol. 3, pp. 127-129.

133. Véase D. Urvoy, «Le pensée d'Ibn Tūmart», *Bulletin d'Études Orientales*, 27 (1974), p. 23 y ss.

134. Véase el estudio del *al-I'lām* dedicado por A. Ait Belaid, «La profecía de Mahoma a través de la Biblia Sagrada», *Anaquel de Estudios Árabes*, 16 (2005), pp. 65-81.

135. Véase a este respecto J.Mª Fórneas, «La primitiva *Sīra* de Ibn Isḥāq en al-Andalus», en *Homenaje al Profesor Jacinto Bosch Vilá*, 2 vols., Granada, Universidad, 1991, vol. 1, pp. 145-179. La cita más temprana de la biografía de Mahoma en la tradición cristiana peninsular se encuentra en Eulogio, *Liber apoleticus martyrum*, 16 (véase *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, 2 vols., ed. J. Gil Fernández, Madrid, 1973, vol. 2, pp. 483-486; K. Wolf, «The Earliest Latin Lives of Muḥammad», en M. Gervers y R. Bikhazi (eds.), *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries*, Toronto, 1990, pp. 89-101).

136. Para la edición de esta obra consúltese Th.E. Burman, *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs (c. 1050-1200)*. Leiden-Nueva York-Colonia, 1994.

137. *Ibídem*, pp. 41-42 y 270 para el texto latino; véase igualmente J.P. Monferrer Sala, *op. cit.*, p. 141; idea a su vez tomada de al-Kindī, quien también cita a 'Abd Allāh b. Salām (Th. E. Burman, *op. cit.*, p. 122).

Isḥāq que hacía referencia a la anunciación de Mahoma por monjes cristianos y doctores judíos y que constituye la base dogmática de toda la literatura sobre los "signos de la profecía" en el Islam. En este contexto, la tradición de Buluqiya, puesta en boca de uno de esos judíos conversos que cita el texto mozárabe, apremiaría, en un grado de intelección popular, a desmentir estas opiniones vertidas por los apologistas cristianos sobre estos importantes correligionarios del Islam primitivo[138]; lo mismo que sucedería, tal vez, en el caso del también mentado Silmān al-Fārisī, con respecto a la narración del monje cristiano Sarŷīl ibnu Sarŷūn.

Los relatos de las primeras conversiones al Islam, tan extendidos como hemos visto en la tradición morisca por su valor apologético, tampoco pasaron inadvertidos para los polemistas cristianos andalusíes, y en el capítulo 4º del *Liber denudationis* ya se nos advierte de las "falsas historias" de la conversión de algunos ilustres musulmanes (cita la de 'Umar, que se conserva también en aljamiado[139]).

Una de las historias sobre la vida de Mahoma más difundidas entre los moriscos fue sin duda el *Kitāb al-anwār* de Abū-l-Ḥasan al-Bakrī (s. XIII), algunas de cuyas versiones aljamiadas integran el relato del encuentro de Mahoma con el monje Baḥīrà[140]. La narración del *Libro de las luces*, del que se conservan numerosos manuscritos moriscos[141], elabora la teoría de la iluminación espiritual que privilegia a Mahoma y que, por consiguiente, reclama la supremacía del Islam desde antes de la creación y sobre todas las demás religiones. Tal iluminación se correspondería, pues, con el signo de la condición profética que se habría ido transmitiendo ininterrumpidamente hasta Mahoma a través de todos los miembros del linaje de Adán. El interés entre los mozárabes de esta doctrina de la predestinación, fundamentada en la idea de que el profetismo mahomético es auspiciado desde los tiempos de la Creación, se remonta ya a las referencias del propio Eulogio de Córdoba en el *Memoriale Sanctorum* sobre la inscripción en los cielos del nombre de Mahoma:

> "Se dice que, cuando todavía moraba en el paraíso, el rudo primer hombre, al contemplar el nombre de aquél inscrito en las alturas y envuelto en un halo de luz resplandeciente, preguntó al Creador qué era aquella luz que brillaba en el cielo más intensamente que las demás y cuyo resplandor homenajeaba a Dios; y Él le respondió: he aquí el verdadero profeta que ha de venir al mundo y que, na-

138. La desacreditación de la labor de estos primeros judíos o cristianos conversos al Islam es un aspecto muy difundido en la cristiandad medieval, pues aparece en las anotaciones de Robert de Ketton a la traducción latina del Corán (véase Th.E. BURMAN, *op. cit*., p. 85).

139. Ms. BNM 4953, fols. 78v-90r, editado por O. HEGYI, *op. cit*., pp. 138-149.

140. *Cfr*. ms. BNM 4955.

141. Además del arriba mencionado ms. BNM 4955, súmense también los mss. BPR 3226, BRAH (Gayangos T.17), etc.

> cido de tu semilla, llevará ese mismo nombre que ves atónito destellar, Mahoma, por cuyos méritos tú has merecido ser creado"[142].

Teoría de la predestinación islámica que aparece también desarrollada en el relato de Buluqiya, adscrita a la *šahāda* o acto de fe que debe reconocer todo musulmán:

> "…y sepas, Buluqiya, que no hay entrada de puerta que no esté en cada puerta [del paraíso y del infierno] la palabra de *lā ilāha illā Allāh / Muḥammad rasūlu l-lāh* [=No hay más Dios que Alá y Mahoma es su mensajero], y por aquesta razón conocemos a Muḥammad"[143].

La cita se plantea sobre las mismas premisas que la doctrina de la inscripción de la *šahāda* en el trono de Dios, a la que ya hacían referencia Bartolomé de Edessa y al-Kindī[144]. No obstante, el cristianismo europeo medieval sintió gran interés por este *topos* que desarrolla el dogma de la predestinación mahomética, y una de las versiones más conocidas de esta tradición, la recogida en el *Kitāb nasab ar-rasūl*, de Sa'īd b. 'Umar, fue traducida al latín en 1142 por Hermann de Dalmacia con el título de *Liber generationis Mahumet*[145], seguramente por vía mozárabe. Se da la circunstancia de que se conservan fragmentos en la literatura aljamiado-morisca de la obra de Sa'īd b. 'Umar (Said fijo de Omar), uno de los cuales se halla inserto en el mismo manuscrito (Junta VIII) que contiene el relato de Buluqiya[146]. Esta obra hubo de adquirir una especial relevancia entre los últimos musulmanes hispánicos, pues Janette Becerra ha sugerido que el autor morisco del "Discurso de la Luz", Mohamed Rabadán, se valió de la versión de Sa'īd b. 'Umar para llenar la laguna (unas 19 generaciones) que quedó en el *Libro de las Luces* de al-Bakrī[147].

Así, pues, sólo un análisis codicológico de estos manuscritos, y en general de la producción aljamiada que hemos ido citando a lo largo de las páginas precedentes, permitiría abordar su estudio de conjunto sobre criterios algo más firmes de lo habitual en este campo y facilitaría en gran medida el ras-

142. *Cfr*. Eulogio, *Memoriale*, vol. 1/12, pp. 5-19, en *op. cit.*, pp. 378-379.

143. Ms. Junta VIII, fol. 85r.

144. Para Bartolomé de Edessa remito a J.P. MIGNE, *Patrologia Graeca*, 161 vols., París, 1857-1866, vol. 104, 1392b; para al-Kindī véase G. TARTAR, *Dialogue islamo-chrétien sous le calife Al-Ma'mūm (813-834): les épitres d'Al-Hashimī et d'Al-Kindī*, París, 1985, pp. 203-204.

145. Véase N. DANIEL, *op. cit.*, pp. 39 y 57, n. 74.

146. Ms. Junta VIII, fols. 1r-18r; véase también ms. Junta IX, fols. 1r-16v.

147. Véase J. BECERRA, «La otra leyenda de las luces: nuevos acercamientos al manuscrito aljamiado J-9», en A. TEMIMI (ed.), *Hommage à l'École d'Oviedo d'Études Aljamiado (dedié au fondateur Álvaro Galmés de Fuentes)*, Zaghouan, 2003, pp. 85-108.

treo, no sólo material sino también en el tiempo, de sus fuentes textuales más próximas en la producción árabe[148].

Resumen

El relato de Buluqiya, que se conserva en las tradiciones árabe y aljamiada, representa una tipología de textos adscritos a la literatura de tradición islámica que incluye múltiples segmentos narrativos del género apologético-polemista. El presente trabajo aborda el *topos* de los "signos de la profecía" desde la perspectiva de la mencionada narración y su relación tanto con el contexto ideológico islámico que lo determina como con otros textos representativos de la tradición igualmente conservados en la literatura de los moriscos.

Palabras clave: Signos de la profecía, Buluqiya, Gentes del Libro, apologética/polémica, escatología.

Abstract

The tale of Buluqiya, conserved in both arabic and aljamiado traditions, represents a tipology of texts assigned to the Literature of Islamic tradition that includes manifold narrative segments of the apologetic-polemicist genre. This paper approaches the topic of the "signs of prophecy" from the perspective of the above mentioned tale and its relation with the Islamic ideological context that determines it as much as other representative texts of this tradition preserved in morisco Literature.

Key words: Signs of prophecy, Buluqiya, People of the Book, apologetic/controversy, eschatology.

148. Ya hace años A. Montaner Frutos alentó a trabajar sobre este criterio de análisis, en «El depósito de Almonacid y la producción de la literatura aljamiada (en torno al ms. misceláneo xiii)», *Archivo de Filología Aragonesa*, 41 (1988), pp. 119-152.

Notas y Documentos

TETUÁN EN DOS GRABADOS DEL SIGLO XVIII

*Enrique Gozalbes Cravioto**

No es precisamente Tetuán una ciudad que posea muchas y buenas representaciones gráficas de su paisaje urbano anteriores al siglo XX. Prácticamente, en lo que se conoce, las visiones de la ciudad, y en buena parte la cartografía acerca de la misma, dieron comienzo con la guerra hispano-marroquí de 1860, tal y como reflejó en su día Alfonso Sierra[1]. Por ejemplo, la ciudad no aparece en el siglo XVI, en el *Civitates Orbis Terrarum*, al contrario que Tánger, Ceuta o la bahía del Peñón de Vélez de la Gomera. En este caso la explicación se encuentra en que no era una plaza ocupada por los cristianos. Esta obra sí representa en color una imagen bastante detallada de la Ceuta portuguesa, por lo general bastante bien conocida, y su perspectiva al otro lado del arco de la bahía Sur no llega siquiera al cabo Negro, que da entrada a la ensenada de Tetuán; aparecen algunas torres de alquería, dos de ellas en roquedades en línea de mar, la mayor y más alejada sin duda en Castillejos, terminando la vista en la zona del Negrón[2].

Pese a este vacío hemos rastreado algunas imágenes de Tetuán en obras de periodos anteriores a la guerra de 1860, obteniendo algunos resultados que incorporaremos a la presente publicación. El Tetuán de los siglos XVIII y XIX que aparece representado es el que evoluciona desde la vieja ciudad morisca, de la que nos hablan las distintas fuentes, los viajeros y los padres redentores de cautivos[3], y entra ya en las percepciones y visiones del romanticismo, con

* Universidad de Castilla-La Mancha.

1. A. Sierra Ochoa, *El plano de la ciudad de Tetuán*, Madrid, 1960. *Vid.* también el inventario de G. Guastavino Gallent, *Biblioteca General del Protectorado de España en Marruecos. Inventario provisional de la Sección de Grabados y Cartografía*, Tetuán, 1942. En cualquier caso, debemos destacar los grabados de David Roberts, que se han difundido en muchas versiones y copias.

2. Georgius Braun, *Civitates Orbis Terrarum*, Colonia, 1572. Un comentario sobre esta imagen en J. Bta. Vilar y M.J. Vilar, *Límites, fortificaciones y evolución urbana de Ceuta (siglos XV-XX) en su cartografía histórica y fuentes inéditas*, Ceuta, 2002, pp. 59-60, si bien aparentemente los autores confunden la imagen del Afrag merinida con las construcciones de Beliunex, ubicadas a muchos kilómetros de la ciudad.

3. J. Beigbeder, «Descripciones de Tetuán por los geógrafos de la Edad Media y Moderna», *Africa Española*, 1914, pp. 383-408; G. Gozalbes Busto, *Los moriscos en Marruecos*, Granada, 1992; Id., *Tetuán, Granada y la frontera del Estrecho*, Granada, 2000.

todo su exotismo integrado. Y también, en ese final, es la imagen que enlaza ya de forma muy directa con los grabados recogidos en la guerra de 1860, en especial en la obra de Pedro Antonio de Alarcón[4].

Tetuán resurgió de sus antiguas fundaciones y destrucciones urbanas hacia 1485-1486, por acción de los guerreros granadinos emigrados con Alí al-Mandari[5], se acrecentó más adelante con el gobierno de los Naqsis, y con la emigración de los moriscos, teniendo también notable importancia la etapa de los Banu Riffi, entre finales del siglo XVII y las primeras décadas del siglo XVIII. La importancia de los mudéjares y moriscos en el nacimiento, crecimiento y desarrollo de la ciudad ha sido generalmente bien destacada por parte de un amplio sector de la historiografía[6].

No obstante, la pulsión entre la concepción del carácter mudéjar o morisco del desarrollo urbano de Tetuán, y la interpretación contraria que reduce ampliamente el papel de los hispanos, se mantiene de forma muy sorda, raramente expresa, en la visión histórica de la ciudad. El abandono de la Historia de Tetuán por parte de los marroquíes, desde 1956 hasta hace bien poco tiempo, ha sido así destacado por parte de Jean-Louis Miège: "on a negligé un peu Tétouan qui a été gouvernée pendant 44 ans par les Espagnols. Ces derniers sont d'ailleurs en posesión d'une importante historiographie qui rattachait toujours Tétouan à l'Ibérie et à son passé Andalous, ce qui était contesté il y a quelques 35 ou 40 ans par les méthodes d'interpretation historique d'alors"[7].

En el presente trabajo vamos a intentar ofrecer una aproximación a la respuesta a partir del análisis de dos grabados históricos de Tetuán, publicados en el siglo XVIII. En los inicios del siglo XX la «Mission Scientifique du Maroc», que publicaba *Archives Marocaines*, en el despliegue de los trabajos sobre ciudades y regiones de Marruecos, encomendó a A. Joly la elaboración del estudio de Tetuán. Los resultados, bastante extensos, de esta publicación a nuestro juicio son muy meritorios, y todavía en el momento actual tienen cierta validez, más

4. En la edición reciente de P.A. de Alarcón, *Diario de un testigo de la guerra de África*, edición de M.P. Palomo, Sevilla, 2005, se han incorporado los grabados originales (si bien en dimensiones más reducidas).

5. G. Gozalbes Busto, *Al Mandari el granadino, fundador de Tetuán*, Granada, 1988; 2ª ed., Granada, 1993.

6. A. Yebbour Oddi, *Una ojeada sobre la Historia de Tetuán y sus familias oriundas del Andalus*, Tetuán, 1948; T. Ruiz de Cuevas, *Apuntes para la Historia de Tetuán*, Tetuán, 1951; R. Gil Grimau, «Profesiones femeninas de origen andalusí en la Historia de Tetuán», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 28-29 (1989-1990) pp. 69-76. Vinculación muy directa ratificada en los múltiples trabajos de G. Gozalbes Busto, entre ellos «Antroponimia morisca en Marruecos. Datos para su estudio», *Congrés Internacional 380 aniversari de l'expulsió dels moriscos*, Barcelona, 1994, pp. 351-360; «La antroponimia morisca en Marruecos durante los últimos treinta años», *Actes du VI Symposium Internacional d'Etudes Morisques*, Zaghouan, 1995, pp. 97-115.

7. J.L. Miège, «Colloque Tétouan au XIX siècle», *Revue Maroc Europe. Histoire, Economies, Sociétés*, 4 (1993), p. 304.

allá de los errores, por otra parte lógicos, y de los cambios en las conclusiones por conocimiento de nueva documentación[8].

Lo que ahora nos interesa es que dicho estudio, aceptando la presencia andalusí primero, y morisca después, por lo general tendía a minusvalorar su peso, en contraposición ciertamente con lo que después iba a destacar la historiografía española. De esta forma, una de las conclusiones principales del estudio de Joly era que la vieja ciudad, de unas dimensiones muy reducidas, ciertamente creció en el siglo XVII (etapa morisca), pero su verdadero despliegue se produjo en la etapa de gobierno de Ahmad al-Riffi y de sus sucesores (1683-1727). Aunque no lo diga expresamente, el autor recoge como fundamento de sus conclusiones, ni mucho menos único, la imagen que aparece en un grabado de un autor danés, Georg Höst, y que considera «une vue intéressante de la ville, ou l'on voit distinctement ses contours et ses remparts»[9].

Georg Höst publicó su obra en danés en 1781, pero la misma es algo más conocida por la versión alemana que apareció ese mismo año; en realidad, hablando con mayor precisión, su visita a Tetuán y su estancia en Marruecos se produjo en torno a 1765. Se trata, en efecto, de una vista bastante completa del marco urbano de Tetuán, dando también algunos detalles sobre el valle en el que se asienta la ciudad[10]. Por lo demás, en su texto Höst ofrece pocos datos sobre Tetuán, a la que considera "bonita ciudad", y alaba su territorio, limitándose a destacar que sus habitantes eran más civilizados que en otras partes de Marruecos, y que todos, incluso "los moros", saben hablar español. Indicaba que los corsarios llegaban de vez en cuando, pero no permanecían mucho tiempo, y calculaba en unos 14.000 el número de sus habitantes.

La imagen presenta perfectamente algunos detalles excepcionales de una ciudad que, como puede observarse, desciende de las rampas del monte Dersa. Una ciudad además perfectamente amurallada, destacando en su interior los altos minaretes, y sobresaliendo en altura un extenso recinto de la alcazaba. En el interior de la urbe, en su zona central, se detecta un dilatado espacio diáfano. A la luz de esta imagen quedan escasas dudas de que el Tetuán de 1781 era ya muy similar al de 1860, que describe Joly de una forma bastante pormenorizada, y que está representado en el plano de metodología más moderna hecho por los españoles en esa fecha[11].

El trabajo de Joly, muy utilizado por parte de la historiografía tetuaní, sin embargo fue objeto de controversia en su día con algunos intelectuales españoles

8. A. Joly, «Tétouan», *Archives Marocaines*, 5 (1905), pp. 199-343 y 6 (1906), pp. 161-264.

9. *Ibídem*, 2ª parte, p. 234.

10. Georg Host, *Nuchrichten von Marocos und Fez*, Copenhague, 1781. La ilustración de Host ha sido reproducida recientemente en M. Akrache, J.A. Martínez y L. El-Meshabi, *Fortificaciones en el Norte de Marruecos: Tánger-Tetuán*, Murcia, 2005.

11. A. Sierra Ochoa, *op. cit*., fig. 8.

Figura 1. Grabado con la imagen de Tetuán en Georg Höst (1781).

de comienzos de la etapa del Protectorado. En el trabajo de Juan Beigbeder, muy poco conocido, en el que se recogen textos diversos de escritores europeos sobre Tetuán, se hace una fuerte crítica de los grandes errores de Joly, si bien en pocas ocasiones se especifican las referencias concretas. Una de ellas es justamente acerca de esta imagen: "los trabajos de Höst, de los que tanto partido se sacó luego…, tienen de interesante para nosotros el haber publicado un grabado con la vista de Tetuán, grabado que algún autor contemporáneo supuso que era la primera vista ilustrada que se conoce de esta ciudad, cuando es sabido que dicha estampa es copia de la que publicó el viajero inglés Windus"[12].

En efecto, la comparación entre el grabado de Höst y el de Windus deja poco lugar a las dudas acerca de que el segundo tuvo ante la vista, no sólo se orientó sino que copió de forma directa el del viajero inglés que le precedió en más de medio siglo. La mayor diferencia se encuentra en el mayor sentido estético del danés, que recoge una representación más bella del espacio urbano, y muy en especial del minarete de las mezquitas, que se muestra mucho más estilizado. No obstante, parece claro que la representación de Windus no sólo le gustó, y la consideró suficiente, sino que más allá de perfeccionar los trazos del dibujo, no estimó necesario introducir cambios significativos. El Tetuán de 1781 no es otro que el Tetuán de 1721, y un grabado técnicamente es una copia del otro, por lo que procede centrar la atención en el más antiguo, aunque no esté dotado de similares valores estéticos.

Esta imagen más antigua conocida de Tetuán es la de ese viajero inglés, John Windus, que en el año 1721 estuvo en Marruecos con motivo de una em-

12. J. Beigbeder, *op. cit*., pp. 403-404.

bajada para redimir cautivos[13]. Entró en el territorio marroquí por el Norte, y visitó Tetuán antes de emprender el viaje hacia Mequinez. En su libro realiza una muy breve descripción de la ciudad[14], en la que tan sólo destaca propiamente el palacio del "Basha" y la plaza que se hallaba frente al mismo. Es cierto que Windus alaba mucho las casas de la ciudad y su disposición, así como el tipismo de sus calles[15].

Presta mucha mayor atención a las actividades de los tetuaníes, así como a la figura del "Basha", señalando que poseía unos magníficos jardines a tres millas de Tetuán, en los que tenía muy buenas plantaciones. En esta época ocupaba el poder en Tetuán la familia de Ali Al-Riffi, a quien el sultán había nombrado gobernador de todo el Norte de Marruecos; en concreto, desde 1713 el "Basha" era el hijo de Alí, de nombre Ahmad[16]. También era un momento en el que el sultán mimaba a su gobernador tetuaní, ya que se hallaba inmerso en un prolongado proceso de cerco a la plaza española de Ceuta.

La embajada inglesa fue muy bien agasajada por las autoridades tetuaníes, de forma que este hecho se refleja con claridad en el texto. Windus no ofrece muchos datos sobre la ciudad, al contrario que su compatriota Braithwaite que, por las mismas fechas, hizo una magnífica descripción de Tetuán[17]. De hecho, Braithwaite, como todos los viajeros e informantes de la época, destacan el carácter de descendientes de los moriscos españoles de los habitantes de Tetuán[18], de los que incluso de forma recurrente se indica que todos hablaban el español, aspecto que no merece particularmente la atención de Windus.

En cualquier caso, quizás la mejor aportación de Windus es que recoge ese primer grabado conocido sobre la ciudad de Tetuán. Se trata de un dibujo no sólo de la ciudad sino que lo integra en el valle, visto desde las alturas del Sur,

---

13. La única reproducción que conocemos, de pésima calidad, aparece en N. ERZINI, «The Architectural Patronage of the Basha Ahmad ar-Rifi in Tetuan and its region», *Tétouan au 18ème siècle (1727-1822). Actes du Colloque*, Tetuán, 1995, p. 99.
14. John WINDUS, *A Journey to Mequinez*, Londres, 1725, p. 11 y ss.
15. *Ibídem*, pp. 22-23.
16. J.L. MIÈGE, *Tétouan à travers les siècles*, Tetuán, 1995, p. 15.
17. J. BRAITHWAITE, *The History of the Revolutions in the Empire of Morocco upon the Death of the late Emperor Mulay Ishmael*, Londres, 1729, mucho más conocida por la versión francesa, *Histoire des revolutions de l'empire de Maroc depuis la mort du dernier empereur Muley Ismail*, Amsterdam, 1736.
18. Por ejemplo M. DE SAINT OLON, *Relation de l'Empire de Maroc*, Paris, 1695, p. 12: "les habitants de Tetouan qu'on fait monter à plus de quinze milles, se disent Andalous, et parlent presque tous espagnol, car tout le monde çait que les maures on esté maîtres de l'Espagne pendant six ou sept cens ans… mais Philippes III, ayant découvert leurs menées les en chasa en 1610. Ils en sortirent au nombre de plus de cent mille de tout sexe et de tout âge, et la plus grande partie se retira en Affrique, et s'établit à Salé et a Tetouan". Es decir, en 1695 se seguía considerando que los habitantes de Tetuán, calculados en las mismas cifras que tuvo la ciudad a todo lo largo del siglo XVIII, eran en su gran mayoría los descendientes de los moriscos expulsos de España.

al Oeste de La Torreta, en el actual Bu-Semlal. La visión del dibujo abarca desde el extremo occidental de la ciudad hasta el mar, con la desembocadura del río Martín[19].

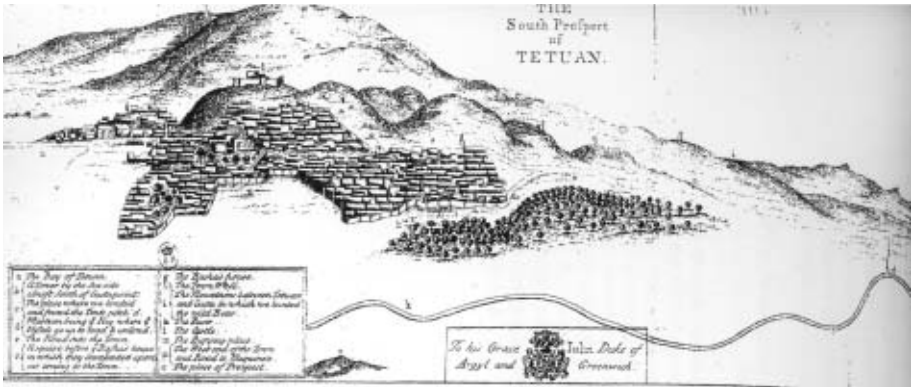

Figura 2. Vista de Tetuán desde el Sur, publicada en 1725 por John Windus.

Así en el dibujo recogido por Windus se observa en primer plano el río Martín serpenteando por el valle, hasta desembocar en el mar junto a lo que parece una pequeña aglomeración de viviendas, más bien tiendas. La posición de las mismas no deja lugar a las dudas, se trata del emplazamiento de Riomartín. Con anterioridad a la desembocadura del río, en la curva de un meandro, se observa la confluencia de una pequeña corriente de agua, y en la lectura anexa se indica que es el refugio de los bajeles de "Marteen".

Este es el que había sido el puerto corsario de Tetuán, que aparece en los documentos de los siglos XVI y XVII. En esta misma época, en 1725, otro inglés de visita en la ciudad, Simon Ockley, afirmaba lo siguiente: "los que vienen para el comercio toman aquí la precaución de descargar sus barcos, al menos en parte, para pasar la barra del río, pero cuando se la ha pasado se encuentra bastante agua como para llegar a una bahía que está a dos millas más arriba, y que se llama Martín, donde los barcos están al abrigo de los vientos"[20]. Igualmente, en el informe del cónsul de Francia en el año 1701 se indicaba que el lugar de refugio de los barcos se encontraba en Martín, a unas $^{3}/_{4}$ leguas de la barra en la desembocadura del río[21].

19. J. Windus, *op. cit.*, grabado entre las pp. 22 y 23.
20. Simon Ockley, *Rélation des Etats de Fez et de Maroc*, Paris, 1726, pp. 30-31.
21. J.L. Miège, *Tétouan…*, pp. 22-23.

La corriente de agua que aparece, y que en su confluencia con el Martín daba lugar a esta "bahía", es la todavía existente en el siglo XIX, y nombrada como río Alcántara en los episodios de la guerra de 1860. El lugar se corresponde con el posterior puesto de la Aduana[22]. Ni el antiguo río ni la antigua aduana aparecen hoy identificados en la "Carte du Maroc 1/50.000" elaborada en el año 1969.

Al Sudeste de la ciudad se observan unas pequeñas alturas cubiertas de árboles, que señalan un lugar boscoso de posible diversión. Se encuentra al Norte del curso del río, por lo que se trata de una zona urbana en la actualidad, en el descenso hacia el río, y las áreas aledañas a Sania Ramel. Dos líneas de montañas, marcadas por el Yebel Dersa, descienden, teniendo torreones, uno especialmente importante y que, por la perspectiva y situación, debe ser el de Killeli de la guerra de 1860 (aparece representada en grabado en la obra de Pedro Antonio de Alarcón). La línea de montaña finaliza en el mar, con otra torre (en la lectura se indica que mirando a Ceuta), que indudablemente es la existente también en el Cabo Negro.

Por encima de la ciudad, algo separada de ella, se destaca muy bien la alcazaba, que, como otros monumentos, el texto identifica en lectura[23]. Aparece aislada de la propia ciudad, y en este caso no deja de ser curiosa la mayor precisión en el dibujo de Höst. La alcazaba comenzó a construirse en época de Ali Almandari, y finalizada en su estructura principal por sus sucesores[24]. Braithwaite por estas mismas fechas indica que esta alcazaba era muy vieja, y estaba formada por dos cuadrados, pero que las murallas de la misma se encontraban en muy mal estado; igualmente señalaba que la alcazaba estaba batida desde lo alto de montes cercanos, por lo que era de escasa utilidad.

En el grabado de Windus por debajo de la alcazaba, descendiendo de las alturas, aparecen una serie de construcciones con techo en bóveda de medio cañón, y una gran puerta de igual forma; se trata indudablemente de las tumbas granadinas del cementerio musulmán, las de mayores dimensiones aparecen en la parte más alta, que descienden a lo largo de la muralla de la urbe (hasta Bab al-Maqqabar o "puerta de los muertos"). Es evidente que esta puerta, no mencionada de forma expresa en el dibujo ni en las lecturas, es la que

22. Esta Aduana fue construida por orden real en 1757; A. JOLY, *op. cit*., p. 234; T. RUIZ DE CUEVAS, *op. cit*., p. 28. Sobre la política exterior marroquí en esta época, R. LOURIDO DÍAZ, *Marruecos y el mundo exterior en la segunda mitad del siglo XVIII*, Madrid, 1989.

23. El ingeniero militar Joseph Gayoso en 1720 indicaba lo siguiente sobre Tetuán: "en su inmediación y parte mas alta de su circunferencia tiene un castillo antiguo, son sus torres y almenas, que se mantiene en estado"; D. BACAICOA ARNAIZ, «El brigadier-ingeniero Don Joseph Gayoso y el sitio de Ceuta en 1720», *Hespéris-tamuda*, 2 (1961), p. 267.

24. L. DEL MÁRMOL CARVAJAL, *Descripción General de Affrica*, Granada, 1573, folio 131 v°: "Tetuán está puesta en un cerro, y en lo más alto tiene un castillejo a la parte del Norte, que llaman Castil de Adives, cercado de tapias de tierra baxas". No cabe duda de que la alcazaba fue fortalecida mucho en el siglo XVII, aunque no es menos cierto que la que se describe a comienzos del siglo XVIII no coincide exactamente con la existente en 1860.

desde el camino de Ceuta sirve de entrada principal de la ciudad desde el Este. Pero en el grabado se observa la bifurcación del camino, para enlazar con la muralla en el ángulo SE; nos parece indudable que ese camino apunta a Bab l'Uqla (es decir, a la "Puerta de la Reina" de la guerra de 1860, como ha sido siempre conocida por los españoles).

Desde la puerta septentrional, la del cementerio, el dibujo marca muy bien una calle principal y muy recta, que atraviesa longitudinalmente toda la Medina, la antigua fundación de Al-Mandari, hasta desembocar en una gran plaza[25]. En ésta se dibujan algunos árboles, marcando que se trata de un espacio de grandes dimensiones. En la lectura se indica que es "A square before Bashas house", que había destacado mucho en el discurso literario, y al otro lado un gran edificio, que se indica como "The Bashas house". Obviamente este espacio es el de la gran plaza del Feddan, la que sería la Plaza de España en época del Protectorado español[26], y el palacio califal, construido por Ali al-Riffi[27], incluso con la representación de la torre de la mezquita del Bachá[28]. Estos detalles pueden verse mejor en la ampliación que presentamos de la imagen urbana.

Figura 3. Ampliación de la visión urbana de Tetuán en la obra de Windus.

25. J. Braithwaite, *op. cit*., p. 165 (trad. francesa) indicaba que "l'attention des maures et des espagnols a se conformer scrupuleseument dans les maisons, les jardins et les habillements. Les maisons son baties en quatrés, ouvertes au sommet, ornées de pilliers qui soutiennent des galeries…".

26. Sobre la plaza del Feddan de Tetuán, vid. A. Joly, *op. cit*., pp. 300-303.

27. F. Valderrama Martínez, *El palacio califal de Tetuán (su historia y su epigrafía)*, Tetuán, 1954; Id., *Inscripciones árabes de Tetuán*, Madrid, 1975, p. 33 y ss.

28. S. Sebastián, «Las mezquitas de al-Bacha y al-Quebir (Tetuán)», *Arte Español*, 21 (1977), pp. 47-58; A. Sierra Ochoa, «La mezquita del Bajá en Tetuán», *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán*, 16 (1977), pp. 47-58.

El palacio del gobernador, "Basha House", o el que históricamente conocemos como palacio califal, por lo general se ha considerado una construcción de Ahmad al-Riffi, a partir sobre todo de la descripción que del mismo hace Braithwaite[29], y que parece todo un recuerdo de la propia Alhambra granadina. Las obras del "Basha", con la ampliación y la decoración del palacio, resultan indudables. Ahora bien, el palacio del alcaide o gobernador, y sobre todo la plantación de los jardines que tanto se pondera, existían ya con bastante anterioridad, como podemos ver en 1682 en el *Journal de Voyage* de Saint Amant: "el señor embajador fue alojado en la casa del alcaide, que es bastante bonita, ya que dispone de jardines, muchos naranjos, un recibidor, algunas fuentes, y un lugar para tomar los baños, pero no es grande"[30].

Si observamos en el dibujo de Windus el circuito de murallas y la propia *forma urbis* podemos detectar, con bastante facilidad, que Tetuán ya estaba formada, a grandes rasgos, tal y como apareció a los ojos de los españoles en 1860. Así, pues, la ciudad había ya rebasado ampliamente hacia el Oeste el espacio del Feddan, con el surgimiento de barrios más allá, en concreto en la zona del barrio y calle Al-Trankat (calle Tranca de los españoles), en lo que Windus llama en dirección al camino de Mequinez. Ese "road to Mequinez" arranca de un punto confuso, pero con toda probabilidad de Bab el Tout, pues de esta puerta de Tánger arrancaba siempre el camino de esta ciudad. En la ampliación, en el extremo SO, puede detectarse otra zona abierta, una especie de plaza, con arbolado, que corresponde con la zona de Al-Masalla, donde se instalaron muchos europeos después de la guerra hispano-marroquí[31].

Así, pues, el Tetuán que aparece en el dibujo de la obra de John Windus, el de 1721, es muy similar en dimensiones y en estructura al Tetuán que conocieron los españoles tras su entrada en ella en 1860. Queda por saber si este Tetuán de 1721 fue el producto de un crecimiento considerable en fechas muy recientes, o por el contrario, hay que remontar más en el tiempo esa expansión urbana. Como hemos visto, Joly atribuyó el crecimiento de Tetuán a la etapa de gobierno de Ahmad al-Riffi, por tanto, a la etapa de transición entre el siglo XVII y el XVIII.

Quizás a la luz de este grabado pueda postularse que ese aumento de la ciudad, que aparece aquí muy bien consolidado, pudiera ser incluso anterior, quizás más propiamente del periodo de los Naqsis, que aprovecharon muy bien el impulso de los inmigrantes moriscos. No obstante, en el crecimiento urbano de la ciudad vemos que la misma, perfectamente murada, llega hasta el susodicho camino de Mequinez. Podría pensarse que dicho círculo de mu-

29. J. Braithwaite, *op. cit*., pp. 87-88.

30. Saint Amant, *Journal de Voyage* (1682), en H. de Castries, *Les Sources Inédites de l'Histoire du Maroc, 2 Série. Dinastie Filalienne. Archives de France*, II, Paris, 1924, p. 317.

31. A. Joly, *op. cit*., p. 292 y ss.

rallas corresponde con las fortalecidas en el siglo XVIII, en este caso en concreto en los inicios de la centuria, puesto que de no ser así significaría que el crecimiento de la ciudad sería anterior a lo postulado. Sin embargo, en el informe ya citado del ingeniero militar Joseph Gayoso, efectuado en 1720, se indica lo siguiente: "fue en lo antiguo ciudad bien murada; pero hoy se hallan muchos portillos en sus muros que la dejan considerar abierta"[32].

Así, pues, esas murallas extendidas de Este a Oeste no son las obras de restauración y de establecimiento de nuevas, por el contrario, responden a fechas muy primitivas: "fue en lo antiguo ciudad bien murada". Estos datos indican, con bastante mayor seguridad, que a su vez el Tetuán de 1721 también corresponde, a grandes rasgos, con el de mediados del siglo XVII, es decir, con el Tetuán puramente morisco. Una ciudad es un espacio vivo en la medida en la que es vivido, y naturalmente que existieron cambios entre el Tetuán de 1650, el de 1721 y el de 1860. Pero en su diseño más general, en sus dimensiones y *forma urbis*, hay bastantes razones para destacar esa continuidad básica de la ciudad morisca durante más de doscientos años.

Resumen

En el presente artículo son analizadas dos imágenes de la ciudad de Tetuán en el siglo XVIII. Igualmente se estudia la tesis del impacto morisco en la conformación urbana.

Palabras clave: Marruecos, Tetuán, moriscos, desarrollo urbano, Edad Moderna.

Abstract

In the present article two images of the city of Tetuán in XVIII century are analyzed. From those imagenes we study the thesis on the morisco impact in the urban conformation.

Key words: Morocco, Tetuan, moriscos, urban development, Modern Age.

32. D. Bacaicoa Arnaiz, *op. cit*., p. 267. La situación se arrastraba desde hacía tiempo. En 1701 la *Mémoire* de J.B. Estelle indicaba que para la toma de Tetuán "no harían falta cañones, puesto que los muros de Tetuán se encuentran en ruinas"; Ph. de Cossé Brissac, *SIHM, 2ª Série. Archives de France*, VI, Paris, 1960, p. 237.

EL EMBAJADOR ALFONSO DE LA SERNA, ESCRITOR Y PROMOTOR DE ESTUDIOS SOBRE LOS MORISCOS EN EL MAGREB

*Míkel de Epalza**

Presentación y homenaje a Alfonso de la Serna

Este artículo quiere ser, en primer lugar, un homenaje a una persona a quien he apreciado mucho[1], por su admirable y admirada labor de política cultural en un país árabe, Túnez [Tunicia, República Tunecina][2], donde tuve el honor y el placer de colaborar con él. Analizaré algo de su forma de trabajar en ese campo cultural.

---

* Universidad de Alicante.

1. Estas páginas forman parte de un estudio mío más amplio, que se publicó con título semejante pero de forma más breve y con otro enfoque, como diplomático que fue su protagonista: M. de Epalza, «Breve estudio sobre el Embajador Alfonso de la Serna, escritor y promotor de estudios hispano-árabes en el Mágreb (Túnez y Marruecos, moriscos y el Estrecho)», en la revista del Ministerio de Asuntos Exteriores *Awrâq. Estudio sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo* (Madrid), vol. XXIII (2006), pp. 201-217, estudio que dedico también a la familia De la Serna – Inciarte, como modesto homenaje a D. Alfonso.

2. El nombre tradicional del país es Túnez, en español, igual que el de su capital, la ciudad de Túnez, lo cual plantea un pequeño problema en nuestros días, ya que ambos referentes han entrado con más frecuencia en nuestro uso en los *media* y en la conversación, no como cuando era un país lejano y poco conocido. Se presta especialmente a equívocos cuando ambas realidades forman parte principal de un escrito, de un libro o un artículo, como en el presente trabajo. Los francófonos han hecho derivar el topónimo del país directamente del de la capital (*Tunis*, *Tunisie*), al igual que los italohablantes (*Tunis*, *Tunisia*) –por comparar con otras importantes lenguas románicas–. Pero en castellano ese procedimiento da un malsonante (*Túnez,Tunecia*), con deplorables derivados adjetivales *tunecios* y *tunecias*. Personalmente, preferiría tomar para el español (y para el catalán) el italiano *Tunisia*, como otros arabismos que han llegado por esa lengua hermana (mezquita, riesgo,…). Pero, por respetar mejor el origen etimológico tradicional adoptaría el doblete semántico *Túnez/Tunicia*. En el presente trabajo, hechas esas advertencias, usaremos para ambos lugares el tradicional topónimo único *Túnez*. Parecido problema se ha planteado con los nombres de *Andalucía* española (moderna) y *andaluces*, diferenciados de *Al-Ándalus* árabe (medieval) y *andalusíes*, como recoge el *Diccionario de la Lengua Española* de la Real Academia Española de la Lengua, Madrid, en su 21ª edición, 1992, tomo I, p. 137, y en otras ediciones anteriores y posteriores. Es un tema etimológico tratado a veces con el embajador De la Serna y su familia.

Pero, además, haré una modesta reflexión de cómo él se encontró con un elemento de la política española en el mundo árabe contemporáneo, el "andalusismo" o estudio y recuerdo de Al-Ándalus, como territorio de entendimiento y de aprecio mutuo, entre árabes y españoles. Él lo fue descubriendo cada vez más, en sus 5 años de estancia y trabajo en Túnez. Y yo también empecé a apreciar el "andalusismo", que no me había llamado la atención en mis estudios universitarios anteriores, interesado como estaba por el diálogo inter-religioso islamo-cristiano. Algo se hablará, por tanto, de esa aproximación, intelectual y vital, al "andalusismo", como factor cultural y vital de acercamiento al pasado y al presente de la historia mediterránea de estos últimos 1.300 años.

Colaboración personal con las actividades culturales de Alfonso de la Serna

Mi personal relación con Alfonso de la Serna fue sobre todo profesional, la de un embajador de España y director general de Relaciones Culturales con un profesor de universidad e investigador en Estudios Árabes e Islámicos. Ha sido poco intensa, pero sí larga, de casi 40 años, desde 1968 a 2006.

Llegó él de Embajador a Túnez en abril de 1968. Yo estaba entonces de profesor en la Universidad de Lyon (Francia) y ese verano o el siguiente lo pasé en Túnez investigando sobre los moriscos en la documentación del consulado de Francia del siglo XVII[3]. Era una prolongación pendiente de mi tesis doctoral en Filología Semítica (Árabe), presentada en primavera de 1967 en la Universidad de Barcelona sobre otro tema hispano-árabe tunecino (también árabe-mallorquín, y de polémica islamo-cristiana), del siglo XV[4]. Pasé por la Embajada de España, donde trabajaban mis amigos, el matrimonio Infantes, a los que había conocido en Beirut. Así conocí y saludé a D. Alfonso de la Serna y hablamos desde entonces a menudo de sus curiosidades hispano-tunecinas, especialmente de los moriscos expulsados de España a principios del siglo XVII y de sus descendientes los andalusíes, con sus tradiciones de origen hispano, hasta nuestros días. Él me animó mucho a proseguir esas investigaciones, que iban a tener ya cierto eco internacional en el primer Coloquio Hispano-Tunecino de Hammamet (1969), propiciado por el propio embajador con las autoridades universitarias tunecinas, con encuentros regulares durante 20 años, alternativamente en Túnez y en España,

3. Véase publicación resultante, de M. de Epalza, «Moriscos y Andalusíes en Túnez en el siglo XVII», *Al-Andalus* (Madrid), XXXIV (1969), pp. 247-327, editado luego en francés, sin los apéndices documentales, en M. de Epalza y R. Petit (dirs.), *Recueil d'études sur les Moriscos Andalous en Tunisie*, Madrid, 1973, pp. 150-186.

4. M. de Epalza, *Fray Anselm Turmeda ('Abdallâh al-Taryumân) y su polémica islamo-cristiana. Edición, traducción y estudio de la Tuhfa* (con nueva presentación y prólogo de María Jesús Rubiera Mata), Madrid, 1994, 2ª ed.; 1ª ed., Roma, 1971).

hasta 1989[5]. En semejante línea científica hispano-árabe se realizaría tres años después el importante primer encuentro de 1972 sobre moriscos, dirigido por el Profesor Galmés de Fuentes y su equipo de investigadores en la Universidad de Oviedo[6]. Ambos congresos (el de 1969 y el de 1972) iban a contribuir a desencadenar en las décadas siguientes una serie de encuentros y de publicaciones, en diversas lenguas y países, sobre los temas moriscos, con una red internacional, cuyos principales centros estarían en España (Oviedo, Teruel, Alicante…), en Zaghouan y en Túnez (con Temimi, con Zbiss), en Francia (en Montpellier y París, con Cardaillac y Vincent), etc. Eran brotes diversos de semillas sembradas en gran parte por Alfonso de la Serna, desde su embajada de Túnez (1968-1973).

Al poco tiempo entró en la Embajada de España, como director del Centro Cultural Español, Ramón Petit, mi antiguo estudiante de Filología Semítica (Árabe) de la Universidad de Barcelona, y se iniciaron en la Universidad de Túnez los estudios de español con los profesores Limayem y Petit, estudios promovidos por el embajador de la Serna, mientras yo estaba estudiando en Damasco (1970-1971). El curso siguiente me añadí al grupo universitario tunecino, que seguiría y se ampliaría en una Licenciatura de Español, con las profesoras Mercè Riera y Josefina Veglison y sobre todo con el veterano profesor de español del Liceo de El Bardo José María Sastre y sus discípulos y discípulas, muchos de ellos ahora doctores formados en Francia y en España, hasta llegar a formar los más de cien profesores actuales de español en la enseñanza media, en todo el territorio de la República Tunecina[7].

Mientras estaba yo aún en Siria fui invitado en 1971 por Alfonso de la Serna a dar una conferencia en Túnez sobre los moriscos y sus descendientes los andalusíes, instalados desde el siglo XVII en ese país. Fue un éxito de pú-

---

5. Véase más adelante, al presentar esos encuentros hispano-tunecinos promocionados inicialmente por Alfonso de la Serna, y especialmente el texto de M. DE EPALZA, «Recherches récentes sur les émigrations des "Moriscos" en Tunisie», *Les Cahiers de Tunisie* (Túnez), XVIII/69-70 (1970), pp. 139-147.

6. Véase la publicación de Á. GALMÉS DE FUENTES (dir.), *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca. Departamento de Filología Románica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Oviedo. 10 al 16 de julio de 1972*, Madrid, 1978, donde publiqué ya un avance de presentación del mencionado libro DE EPALZA y PETIT, *op. cit*., en la ponencia de M. DE EPALZA, «Trabajos actuales sobre la comunidad de moriscos refugiados en Túnez, desde el siglo XVII a nuestros días», pp. 427-445 [texto luego publicado en Túnez en traducción francesa, en *Les Cahiers de Tunisie* (Universidad de Túnez), XVIII/69-70 (1970), pp. 139-147, y en reedición en español, en el volumen de S.-M. ZBISS, A.-H. GAFSI, M. BOUGHANMI y M. DE EPALZA (edits.), *Etudes sur les Morisques Andalous*, Túnez, 1983, pp. 229-241. Sobre ese grupo de investigadores ovetenses sobre moriscos y literatura aljamiado-morisca, véase el volumen especial publicado en Túnez, años más tarde, por A. TEMIMI (dir.), *Hommage à l'Ecole d'Oviedo d'Etudes Aljamiado (dédié au Fondateur Álvaro Galmés de Fuentes)*, Zaghouan, 2003.

7. Información proporcionada por quien fuera estudiante del Liceo de El Bardo y de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de Túnez, becario en la Universidad Autónoma de Madrid, profesor de Liceo y, actualmente, Inspector General de los profesores de español en la enseñanza media tunecina, Sr. Hedi Oueslati.

blico, por la acción de Ramón Petit a las órdenes del embajador, en una gran sala del centro de la ciudad. Yo, entusiasmado por mis descubrimientos documentales sobre esos moriscos o andalusíes y sus actividades comerciales y sociales en la sociedad tunecina del siglo XVII, di muchísimos detalles nuevos sobre ellos. Pero noté en seguida cierta frialdad del público, que no se debía ciertamente a que di la conferencia en francés. Luego me dijeron que no era ésa la clase de información histórica que esperaban los tunecinos sobre los inmigrantes andalusíes del pasado. Eran las "glorias de la civilización" del Al-Ándalus árabe y de la España europea del Siglo de Oro, de los que se sentían herederos no sólo los descendientes de los moriscos sino toda la sociedad tunecina y la árabe e islámica en general, en el siglo XX. Aprendí la lección, cuando estaba yo entonces descubriendo en Oriente el "Andalusismo", esa fascinación bastante generalizada por Al-Ándalus transmitida a las nuevas generaciones de jóvenes árabes por los libros de texto de la enseñanza media siria[8]. También Alfonso de la Serna estaba descubriendo en Túnez la "fascinación de Al-Ándalus", en las relaciones especiales entre los árabes y España, como él mismo lo mostraría a lo largo de todo su libro *Imágenes de Túnez*, especialmente con su narración de su conversación emblemática con el viejo prócer e historiador "andalusí" Hasan Husni Abdelwahab (y la conversación de éste con el rey de España Alfonso XIII, varias décadas antes), que son hechos nada anecdóticos y de los que se hablará algo más adelante.

De la conferencia "fallada" me resarcí en parte, dos años después, en Túnez, cuando di mi primera conferencia en público totalmente en árabe, con ocasión de un homenaje al escritor y periodista radiofónico exitoso Othman Kaak, divulgador de la historia de los moriscos o andalusíes tunecinos. Inicié mi parlamento excusándome por mi acento extranjero, pero afirmando que se trataba de la historia árabe de mi país y que "había preferido hablar el árabe con dificultad que el francés con facilidad, en esta ocasión tan notable". Había sugerido a Alfonso de la Serna que asistiera al acto de homenaje al "hispanista" Othman Kaak, con Ramón Petit. El embajador se hizo explicar el porqué del aplauso atronador de la sala a esas primeras palabras mías en árabe y meditó durante toda la sesión, porque al salir nos participó de sus reflexiones sobre la

8. Ver la publicación más sustanciosa de mis estudios en Siria, M. DE EPALZA, «España y su historia vista por los árabes actuales (A partir de los textos de enseñanza media de Siria)», *Almenara* (Madrid), 2 (1972), pp. 53-108, resumida más adelante en ID., «L'histoire d'Al-Andalus dans les livres de texte de l'enseignement secondaire», *Actas del II° Coloquio hispano-tunecino de historiadores*, Madrid, 1973, pp. 117-129. Con otras clases de fuentes árabes, más elaboradas, véase P. MARTÍNEZ MONTÁVEZ, *Al-Andalus, España, en la literatura árabe contemporánea. La casa del pasado*, Madrid, 1992. El embajador de España y director general del Instituto Hispano-Árabe de Cultura, D. Teodoro Ruiz de Cuevas, viejo especialista en derecho árabe y en las sociedades marroquíes –así como lo había sido su padre, magistrado en Casablanca–, me comentaría, sobre aquel estudio de textos escolares árabes, algo así como: "Si supiéramos los diplomáticos españoles estas bazas culturales con las que contamos para tratar con los árabes…". Alfonso de la Serna sí que lo supo, en Túnez.

importancia de una acción cultural en árabe y sobre la historia común que une a españoles y tunecinos.

Años después, también tuve ocasión de devolver a los sirios, en Damasco, algo de lo mucho que había aprendido allí. Ante la Ministra de Cultura y otras autoridades universitarias y culturales de ese país y tras una desacertada y machacona presentación de mi persona por parte de un libanés como "gran orientalista español" (*al*-mustáxriq *al-kabir*), agradecí en árabe la deferencia, pero protesté por el título de "orientalista", que sabía era muy despreciado políticamente en Oriente Medio árabe por sus connotaciones coloniales anti-árabes: "No estudio la historia y la civilización de Oriente, lejano de mi país, sino estudio una parte indisociable de la historia de mi propio país, como la historia y civilización de Al-Ándalus forma parte indisociable de la historia y de la civilización de los árabes. No soy un "orientalista, soy un andalusista" [inventándome el neologismo *mustandálusi*, en árabe]. Hubo aplauso cerrado de desagravio, por lo del libanés, y, el día siguiente, salió en titulares de la prensa siria, en letra gorda y entrecomillado, la noticia de la conferencia del "mustandálusi" español.

De ese lento descubrimiento de las dimensiones actuales y sociales de ese "andalusismo" tunecino[9], unido a la erudición científica de los historiadores en varias ramas del saber, iba a salir, en 1973, nuestro libro *Receuil d'études sur les Morisques Andalous en Tunisie*, volumen que recogía en francés y presentaba 32 estudios de 28 autores, entre ellos los de H.H. Abdulwahab (1917), de J. Oliver Asín (1933) y de J.D. Latham (1957), que habían constituido también unos hitos fundamentales en el conocimiento de los moriscos y sus descendientes en Túnez. La iniciativa de Alfonso de la Serna, quien había propiciado mi estancia y trabajo en Túnez, y la edición del libro entre las publicaciones del Ministerio de Asuntos Exteriores español habían dado uno de sus primeros frutos, abriendo una nueva era en los estudios hispano-andalusíes, como iba a presentarlo el mismo D. Alfonso en su *Imágenes de Túnez*, del que se hablará también más adelante[10]. Aquel libro nuestro en francés iba a tener una segunda parte complementaria, con otro volumen que recogía igualmente 18 trabajos nuevos (en árabe, en español y en francés), iniciativa de las autoridades culturales tunecinas, en 1983[11].

---

9. Expuesto, unos años después, en A. Gafsi-Slama, «Túnez y España en el siglo XVII a través de los "moriscos"», y M. de Epalza, «Los moriscos o andalusíes en la historia vivida por los tunecinos», en J. Giralt (dir.), *Túnez. Tierra de culturas*, Barcelona, 2003, pp. 139-144 y 145-152, respectivamente [ediciones en español, en francés, en árabe y en inglés].

10. Véase A. de la Serna, *Imágenes de Túnez*, Madrid, 1979, 1990 (2ª ed.), 3ª reimpresión (en preparación), especialmente los capítulos "Los Andaluces" (I y II), pp. 237-272, y también la presentación del libro de Epalza y Petit, *op. cit*., pp. 247-248, en el libro de Alfonso de la Serna.

11. Véase Zbiss, Gafsi, Boughanmi y Epalza, *op. cit.*

Contexto de cooperación diplomática – universitaria españolas

Con Alfonso de la Serna aprendí modestamente, en la práctica de muchos años de colaboración, en Túnez y en Madrid, la forma de actuar y el provecho de una estrecha colaboración entre funcionarios y profesionales de nuestros dos Ministerios, de Asuntos Exteriores y de Educación y Ciencia, todo ello rodeado de un siempre creciente aprecio personal entre él y yo y de cierto sentido del humor en algunas discrepancias puntuales[12]. Fue una relación profesional no muy intensa, como ya he dicho –nos veíamos quizás una o dos veces al mes, cada uno metido en nuestro trabajo– pero larga en el tiempo –casi cuarenta años, hasta la correspondencia bastante seguida, estos últimos años, alrededor de los estudios sobre los moriscos expulsados de España a principios del siglo XVII y sus descendientes los andalusíes tunecinos y sobre el prólogo suyo, aún inédito, que le pedimos y que nos escribió D. Alfonso para un libro, que estamos a punto de terminar, el investigador tunecino y alto funcionario del Ministerio de Cultura Dr. Abdel-Hakim Gafsi Slama y yo[13].

En realidad, su acción y ejemplo diplomáticos fueron una escuela modélica de trabajo para mí en el mundo árabe. Pero había sido precedido por mi trato con el embajador Los Arcos (Argel, 1965)[14] y seguido por el trato con el em-

12. Recuerdo que cuando era yo profesor de la Universidad de Túnez, con contrato financiado por el Gobierno Español, me reprochaba a veces que en público utilizara mi nombre de pila en euskuera o vascuence (*Míkel*, como había sido bautizado y como figuraba inscrito en el consulado de España, en el exilio republicano francés de Pau, en 1938). Un día le contesté "¡Sr. Embajador! Considérelo un seudónimo literario. ¡Y déjeme en paz!". Se debió de acordar que él mismo era escritor galardonado, nieto de Concha Espina y pariente de tantos literatos, y no me habló más de ese tema… y yo dejé que me pusiera *Miguel* en la autoría del libro sobre los moriscos en Túnez que él me había encargado y que había hecho publicar en el Ministerio de Asuntos Exteriores, en 1973. O recuerdo también, con los años transcurridos, que le entregaba la lista de mis amigos de la Universidad de Túnez, que me había pedido diplomáticamente para la recepción oficial de la Embajada, del 18 de julio, y hablábamos luego con entusiasmo de las novedades científicas sobre los moriscos en Túnez que iba yo a presentar en un congreso científico en Oviedo… a mediados de julio. Con lo que su "treta" para hacerme asistir a esa recepción del 18 de julio, como a los demás funcionarios dependientes de la Embajada, resultaba perfectamente inútil.

13. M. de Epalza y A. Gafsi Slama, *El español hablado en Túnez por los moriscos y sus descendientes (siglos XVII-XVIII). Material léxico y onomástico documentado (ss. XVII-XX)* [volumen de unas 800 páginas, a punto de terminarse, en 2007]. Ver ya presentación de este trabajo por sus dos autores en «Lengua y onomástica hispánicos de los moriscos, conservados en Tunicia», *VII Simposio Internacional de Mudejarismo (Teruel. 19-21 de septiembre de 1996)*, Teruel, 1999, pp. 633-641.

14. Primer embajador de España en la recién independizada Argelia y amigo personal de parte de mi familia navarra (Aranzadi, Epalza, Irujo, Ruiz de Alda…), me explicaba –cuando yo estaba en Argelia preparando mi tesis doctoral, en 1965– las situaciones excepcionales que le tocaba vivir, en un país que tenía que transformar cuatro provincias o "departamentos" franceses en un importante Estado moderno, a menos de 200 km al sur de España, "límite meridional, mediante el mar", en expresión notarial tradicional en Alicante, en catalán-valenciano, como aprendí más tarde.

bajador Aguirre de Cárcer (Damasco, 1970-1971), que me marcaron profesionalmente, aunque seguramente no tanto como lo hizo Alfonso de la Serna. También pude constatar, ya de vuelta a España en Madrid, la importancia del Instituto Hispano-Árabe de Cultura, del Ministerio de Asuntos Exteriores, y de sus actividades, para la promoción de las relaciones culturales hispano-árabes y especialmente para las actividades universitarias, en España y en esos países (becas, viajes, congresos, bibliotecas, conferencias, investigaciones, publicaciones varias, etc.).

Acción en el ámbito de la restauración arqueológica y de los centros culturales

No se ha podido recoger aún toda la producción literaria escrita de Alfonso de la Serna, sobre todo en la prensa madrileña, donde ya en 1962 él había ganado el Premio de Periodismo "Mariano de Cavia", del diario ABC[15]. En este diario madrileño y en el *Informaciones* de su familia ha publicado artículos de actualidad, durante medio siglo. Reeditó recientemente en un libro una selección de sólo 26 artículos de ABC, sobre seis zonas geopolíticas (Portugal, Francia, Inglaterra, Hispano-américa, Filipinas y el Norte de África), con 5 de ellos que se dedican a "El lejano Mágreb de ahí enfrente"[16], con unas líneas de "Explicación previa al lector". Allí expresaba lo más medular de su pensamiento geopolítico sobre esa región del Mediterráneo, tan cercana e importante para España: "Y **El Mágreb**, a ocho millas al sur de Tarifa, en donde comienza, para nosotros, nada menos que África, el Islam, y el mundo árabe: tres magnas realidades de la geografía y la historia, a las que se diría que miramos como si se hallasen a una enorme distancia, sobre todo Marruecos, desde cuyas costas empezó a llegarnos el impulso histórico que cristalizó un día en la espléndida realidad de Al-Ándalus, Marruecos, al que tantos españoles contemplan como si estuviera en la sombra, habitada por sombras…"[17].

Menos aún se ha hecho un esbozo de estudio sobre su labor cultural, cuyas grandes líneas apenas se podrán señalar en el apresurado volumen de

15. A. de la Serna, «El arca de alcanfor», *ABC* (Madrid), 11 de julio de 1962, reproducido en el capítulo "Filipinas de los abuelos", en Id., *Las Fronteras Sensibles de España. Memoria fiel de nuestros vecinos históricos*, Burgos, 2004, pp. 163-165, artículo periodístico del que escribió, en la reedición, "Tuve, encima, una íntima satisfacción: el artículo iba dedicado a Filipinas; y mi madre nació en Manila y tres generaciones de su española familia nacieron, vivieron o murieron en las Islas Filipinas", *ibídem*, p. 5.

16. Con los significativos títulos de "Marruecos", "La sombra del Islam", "El lejano Magrib de ahí enfrente", "Cervantes en la Goleta" y "Bertuchi, pintor de Marruecos", en A. de la Serna, *Las Fronteras*…, pp. 55-86.

17. A. de la Serna, *Las Fronteras*…, p. 12.

Awrâq[18]. El mismo Alfonso de la Serna me comentaba un día lo difícil que iba a ser, para los historiadores futuros, documentar la acción diplomática en nuestra época, en la era del teléfono, de los telegramas y de los fax, y no digamos del correo electrónico, que dejan prácticamente muy pocas huellas documentales. Por eso también los testimonios que quedan en la memoria de los que le hemos conocido y que pudimos registrar esos testimonios por escrito en las páginas de estos artículos de homenaje adquieren un valor especial, por muy parciales y sintéticos o globales que sean.

En el capítulo de Rodolfo Gil en el mencionado volumen XXIII (2006) de la revista *Awrâq* (Madrid), en homenaje a Alfonso de la Serna, se puede ya advertir con interés las páginas que ese arabista, historiador y etnólogo, dedica a la acción diplomática de Alfonso de la Serna, especialmente en lo que se refiere a la renovación y aplicación, punto por punto, de los acuerdos culturales hispano-árabes del gobierno español con las autoridades culturales tunecinas, marroquíes y de otros países árabes, desde sus cargos de director general de Relaciones Culturales, en Madrid (1963-1968 y 1976-1977), y de embajador de España en algunos países árabes, Túnez (1968-1973) y Marruecos (1977-1983). En ese mismo capítulo, se señala muy oportunamente la labor de los Centros Culturales en países árabes (ahora Centros Cervantes, en el mundo entero), que Alfonso de la Serna tuvo bajo su responsabilidad, y la importancia que él les dio merecidamente y que actualmente siguen teniendo para las relaciones hispano-árabes y para miles de ciudadanas y ciudadanos de esos países. También subraya Rodolfo Gil cómo, en el caso tunecino, procuró que España financiara –en proyectos bilaterales o multilaterales internacionales– la restauración de algunos monumentos de Túnez particularmente significativos en las relaciones culturales entre los dos países: la restauración del mausoleo del escritor mallorquín (bilingüe, en catalán y en árabe) Abdallah At-Taryumán / Anselm o En Telm Turmeda (siglo XIV-XV), en el barrio de Bab-El-Menara[19]; la restauración también de la preciosa *záwiya* o mausoleo-mezquita de Sidi Az-Zaliyi ("El Azulejero"), patrón del gremio de los artesanos constructores, monumento que albergó en un primer momento a los moriscos o andalusíes expulsados de España y acogidos en Túnez (siglo XVII)[20] y –ya por la acción política de otros embajadores españoles sucesores suyos– también la restauración del

18. Véase especialmente, con detenimiento, las páginas de R. Gil Benumeya Grimau, «Alfonso de la Serna, creador minucioso de buenas relaciones», en el volumen de homenaje de la revista *Awrâq* (Madrid), XXIII (2006), pp. 183-187.

19. Reproducido en un viejo dibujo de mediados del siglo XX, en la portada de M. de Epalza, *Fray Anselm Turmeda*…

20. Véase el capítulo «La Zauiya de Sidi Qasim en Túnez», del libro de A. Almagro Gorbea, *Tres monumentos islámicos restaurados por España en el Mundo Árabe*, Madrid, 1981, pp. 91-131, sobre la restauración del monumento, para transformarlo en el Museo Epigráfico de Túnez, con decenas de inscripciones artísticas de la capital, especialmente funerarias.

fortín español en el islote Chikli, a pocos metros de la costa norte de la capital, en la gran laguna o Albufera (*al-buhayra*) que separa el puerto de Túnez del costero de La Goleta[21]. En esa misma línea, la administración tunecina piensa restaurar el viejo edificio del Consulado de España –desde finales del XVIII[22]–, en la zona portuaria de los consulados y de población extranjera de la vieja Medina de la capital, entre *Bab al-bahr* ("Puerta del Mar") y *Bab al-yazîra* ("Puerta de la Península" del Cap Bon, al sur de la vieja ciudad)[23].

Formas de acercamiento a las realidades culturales tunecinas. Textos

Además de acercarse a los lugares y monumentos u objetos materiales del pasado, Alfonso de la Serna se acercaba a las personas. Creo que su procedimiento de penetrar en la realidad hispano-tunecina queda bien reflejado en dos episodios, representados en sus escritos: su iniciativa de hermanar la ciudad de Túnez con la de Barcelona[24] y su visita al ya muy anciano historiador tunecino Hasan Husni Abdulwahab, alto funcionario y ex-ministro, a las pocas semanas de su toma de posesión como embajador de España en Túnez. El primer episodio figura en su primer y más importante libro sobre Túnez y el segundo está reflejado en varios escritos sobre su experiencia tunecina, aunque vamos a reproducir aquí el último que escribió, pocos meses antes de su fallecimiento, texto aún inédito en su totalidad, pero recientemente adelantado también en otro homenaje a Alfonso de la Serna:

> "Una de las plazas más grandes, si no la mayor, de la moderna ciudad de Túnez es la llamada de Barcelona, que tuve el honor de inaugurar hace años como un hito de los actos de hermanamiento entre las dos capitales, la tunecina y la catalana. En medio de unos jardines y fuentes hay un relieve escultórico

21. Véase A. Garín (coord.), *Santiago de Chikli. Una fortaleza española en Túnez*, Madrid, 2003, presentado en una reseña del volumen precedente de esa misma revista por A. Gafsi Slama, *Awrâq* (Madrid), XXII (2001-2005), pp. 507-508.

22. Ver orígenes y evolución de esa sede diplomática, en J. Pradells Nadal, *Diplomacia y comercio. La expansión consular española en el siglo XVIII*, Alicante, 1992; M. de Epalza, «Intereses árabes e intereses españoles en las paces hispano-musulmanas del XVIII», *Anales de Historia Contemporánea* (Murcia – Orihuela), 1 (1982), pp. 7-17 [versión francesa, en *Studia Islamica* (París), LVII (1983), pp. 147-181], y M. de Epalza y A. Gafsi Slama, «Relations tuniso-espagnoles au XIXe siècle: documents et synthèse», *Les Cahiers de Tunisie* (Túnez), XXVI/101-102 (1978), pp. 185-216 [artículo ampliado y puesto al día, por los mismos autores y en español, en «Relaciones entre España y Túnez en el siglo XIX. Nueva documentación y síntesis», *Anales de Historia Contemporánea* (Murcia), XXIII (2007), pp. 259-276], y A. Gafsi Slama y M. de Epalza, «Texto sobre la llegada del cónsul general Francisco Seguí a la Regencia de Túnez (1804) y su correspondencia diplomática», *Awrâq* (Madrid), XXII (2002-2005), pp. 171-182.

23. Información que agradezco al Dr. Abdel-Hakim Gafsi Slama.

24. A. de la Serna, *Imágenes de Túnez*…, 2ª ed., p. 298.

donado por el municipio de Barcelona, que representa una *sardana* bailada por un grupo de árabes y catalanes. Están los danzantes dándose las manos, haciendo la rueda de la vieja danza de la Cerdaña, el círculo de la amistad. Pensé, al ver la escena petrificada, por la primera vez, que era un símbolo certero. Por encima de los enfrentamientos y las guerras, por encima de la sangre y el dolor, los dos viejos reinos mediterráneos se habían conocido y ahora giraban, de costa a costa, la rueda de la amistad; una rueda que empezó a rodar hace siglos cuando catalanes inquietos se lanzaron a la mar al grito de ¡Aragó! ¡Aragó!"[25].

La segunda anécdota es de las primeras semanas de la estancia del embajador Alfonso de la Serna en Túnez, en otoño de 1968. Fue un encuentro fundamental con Hasan Husni Abdulwahab, aunque el nonagenario tunecino falleció al poco tiempo, un encuentro decisivo para su visión y su actuar en el país. La ha contado muchas veces[26]. La última fue pocos meses antes del propio fallecimiento del embajador Alfonso de la Serna, en el prólogo que le pedimos a un libro en prensa, aún inédito. Es la versión que reproducimos a continuación.

"Estamos ante un tema, no ya sugestivo sino fascinante, según mi parecer: ¡los moriscos! […]

El presente prólogo que sea, al menos, para justificar mi entusiasmo por el asunto y contribuir de esa manera a poner al lector en el estado de ánimo que merece el texto que aquí se abre. Lo haré sin dar lecciones de nada sino exhumando algunos recuerdos y sentimientos personales que quizás puedan empezar a probar lo muy vivo que se encuentra el tema aquí tratado, lo entrañablemente que se halla unido a la historia de España, y a la de Túnez, y lo sorprendente que resulta para quien no haya sentido previamente la curiosidad hacia un episodio histórico que los maestros en la materia conocen bien y del que incluso existe una bibliografía, antigua y moderna, muy abundante.

En la primavera de 1968 llegué a Túnez, investido de la misión diplomática que, como embajador, se me había confiado. Iba provisto, en cuanto a los moriscos se refería, solamente de alguna pasada lectura –en primerísimo lugar, el libro de Julio Caro Baroja, *Los moriscos del Reino de Granada*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid

25. A. DE LA SERNA, *op. cit.*, p. 298, al final del penúltimo capítulo XVII "¡Aragó! ¡Aragó!", al que añadió el epílogo en la segunda edición, en el capítulo XVIII "Túnez de Bourguiba", tras la destitución constitucional del presidente y fundador de la República Tunecina (pp. 299-331): "Y hoy, de Bourguiba, vivo pero silencioso, alejado, 'estatua de sí mismo' como yo le llamaba en 1979, en el último capítulo de este libro, se podría decir, parafraseando palabras célebres del general Mac Arthur, que 'los viejos generales nunca mueren, solamente se desvanecen…'" [p. 331, final del libro, en 1990].

26. Al menos, que recuerde, en el capítulo de A. DE LA SERNA, «La Tunisie et l'Espagne à l'heure actuelle», en EPALZA y PETIT, *op. cit*., pp. 378-382 (en pp. 379-380) [capítulo significativamente dedicado "A la mémoire de Sidi Hassen Hosni Abdulwahab"], en su libro *Imágenes de Túnez*, pp. 249, 259-260, y finalmente en 2005, en el "Prólogo" DE EPALZA y GAFSI-SLAMA, *El español hablado*…, aún inédito, páginas adelantadas como primicia en M. DE EPALZA, «El embajador Alfonso de la Serna…», pp. 210-214, y en el presente artículo. También sospecho que es de él la mención de ese encuentro histórico, de 1927, mencionado en el librito de autor anónimo titulado *Histoire des relations tuniso-espagnole*, Túnez, 1968 [presentado en nota a continuación].

1957–, de los primeros 'descubrimientos' y consejos que me prodigó todavía en España mi gran amigo el ilustre profesor y académico Jaime Oliver Asín –sobrino y discípulo del sabio maestro arabista don Miguel Asín Palacios–, y de los resúmenes históricos, culturales o etnográficos de algunas buenas y fiables guías de viaje que consulté. Eso era todo.

Pero pronto iban a comenzar, no ya la extensión de mis lecturas sobre el tema, sino también mis vivencias personales, humanas, en contacto directo con tunecinos que iban convirtiéndose en amigos míos y que guardaban con orgullo y conocimiento la memoria de sus antepasados moriscos venidos de España. Ahí llegó para mí lo que fue casi una revelación.

Empecé por el principio. A muy pocos kilómetros de donde yo vivía, que era la costa que se extiende desde la propia ciudad de Túnez a los arenales de Rauad, se hallaba Cartago, hoy una villa moderna y residencial pero construida sobre las ruinas de la Cartago romana y los escasos vestigios que quedan de la Cartago púnica. Miles de años de historia se agolpaban allí. Pues bien, en un rincón de esa Cartago actual y al lado de lo que resta de los 'puertos púnicos' famosos, en donde un día remoto ancló la flota de Aníbal, había un pequeño grupo de residencias particulares. El lugar se llamaba Salam–bo, como la célebre novela histórica –Salambó– de Gustave Flaubert. En una de aquellas casas habitaba Si Hasan Husni Abdulwahab, a quien yo tenía el propósito de visitar cuando todavía estaba preparando en España mi viaje a Túnez. Así me lo había aconsejado Jaime Oliver Asín.

Abdulwahab era un venerable personaje de la cultura y la política tunecinas. Sabio erudito, bibliófilo eminente, antiguo ministro del gobierno beilical, Premio Nacional de Literatura, miembro de diversas academias, entre ellas la Real Academia Española de la Historia, viejo amigo de don Miguel Asín Palacios, Hasan Husni Abdulwahab era ya, a sus noventa años, una leyenda viva de la cultura tunecina de su tiempo. Conocerle era para mí una introducción indispensable hacia aquel tema histórico que estaba intrigándome desde antes de llegar a tierras tunecinas. Así que al poco de instalarme en Túnez y habiendo cumplido los primeros y urgentes deberes de mi misión, solicité visitarle. Pero su frágil salud le impidió recibirme entonces y tuve que esperar al 17 de septiembre, fecha en que por fin crucé el umbral de su casa en aquel evocador lugar de Salam-bo. Fue ésta mi primera y última visita al sabio insigne. Pocas semanas después, fallecía. He narrado esta visita en el capítulo que escribí para el libro mencionado más arriba, por lo que no voy a repetir el relato de un encuentro para mí inolvidable y del que guardo no sólo el recuerdo vivo en mi memoria sino un obsequio precioso que me hizo Abdulwahab, consistente en un pergamino de una página de separación y adorno de un Corán escrito en Córdoba en el siglo IX […]. Así 'vivían' en él los testimonios más lejanos de un pasado común.

Hasan Husni Abdulwahab fue algo así como el patriarca de la historiografía tunecina del siglo XX acerca de la aportación étnica extranjera en su país. Escribió un trabajo que tuvo un éxito resonante y que se titulaba *Coup d'oeuil général sur les apports ethniques étrangers en Tunisie*. En él se dedicaban interesantísimas páginas a los que en Túnez llaman aún 'Andalous' y nosotros decimos 'moriscos' o hispanoárabes. Yo creo que del estímulo de ese trabajo arrancan muchas de las obras que posteriormente se fueron dedicando a este subyugante tema. Mi anfitrión y yo hablamos de mil cosas, o, más bien, yo no hacía más que escucharle, aprendiendo las mil cosas que él me fue enseñando. Al final de la conversa-

ción Abdulwahab me contó –y aquí termino la anécdota de mi visita– que, hacía muchos años, él había tenido en Bizerta la ocasión de conocer personalmente al Rey Don Alfonso XIII de España, a quien en conversación amistosa había dicho, con cierto humor, que él consideraba poseer ciertos derechos históricos y sentimentales sobre Almería, pues sus antepasados habían reinado en aquella ciudad andaluza –supongo yo que en tiempos de los reinos de 'taifas'–. Don Alfonso le respondió, con no menos humor y gentileza, que si Hasan Husni regresaba a España él le entregaría las llaves de la ciudad[27]. Tan vivos eran los recuerdos y la conciencia de un pasado histórico lejano, que en pleno siglo XX era posible una conversación semejante entre dos hombres que yo he podido aún llegar a conocer[28]. Esa conciencia la he visto palpitar en personas, hogares familiares, poblaciones, topónimos, apellidos, palabras del lenguaje cotidiano, artes, artesanías, estudios, monumentos, libros, durante los años de mi vida en Túnez.

Y fue a partir de aquel encuentro de septiembre de 1968 cuando empecé a tomar contacto vivo con el hecho históricos de los 'andaluces' –fueran moriscos de la gran emigración del siglo XVII, o hispanoárabes de más antiguos grupos tribales o familiares que llegaron a Túnez en siglos precedentes como había venido, por ejemplo, la familia del gran Ibn Jaldún o Abenjaldún, acontecimiento prolongado a lo largo de los tiempos, que 'tiñó' de cierto 'hispanismo', por así llamarlo, la sociedad del Reino y después Regencia de Túnez.

En aquel encuentro mío con la realidad cultural y humana de lo 'andaluz-morisco' fue decisiva para mi ilustración en el tema la presencia temporal en Túnez o los frecuentes viajes que hizo a ese país durante mi estancia el profesor Miguel de Epalza, de quien tanto he aprendido. Él sí era un auténtico experto en la materia y

27. Anotación complementaria mía al recuerdo de D. Alfonso: tres años antes, Hasan Husni Abdelwahab me había contado esa misma anécdota, sucedida en el brindis final del banquete que el entonces Ministro de Educación del Bey de Túnez, bajo "Protectorado" francés, había ofrecido al monarca español en el puerto de Bizerta, en una visita privada de Alfonso XIII en su yate "Giralda". Había una ligera variante: Abdulwahab había dicho que tenía la llave de la ciudad de Almería, heredada de sus antepasados. Alfonso XIII le había contestado sonriente "Excelencia, venga con su llave, que nosotros le haremos la puerta", lo cual corresponde más al conocido sentido del humor del monarca, en gran parte heredado por su nieto y sucesor pero con menos impertinencia, como la evitaba también el embajador de la Serna, en su amable eufemismo. ¡Ay esas llaves de emigrantes expulsos o sus descendientes, que no hay que cometer la zafiedad de pedir que te la enseñen materialmente, porque están en lo más íntimo de su corazón!

28. Este encuentro se habría celebrado el 10 de noviembre de 1927, según se lee en el librito *Histoire des relations tuniso-espagnoles*, Túnez, 1968, p. 52: "**ROIS D'ESPAGNE A TUNIS** […] En 1927, le 10 novembre exactement, un autre roi d'Espagne visitait la Tunisie. Alphonse XIII débarquait en effet à Bizerte du cuirrassé «Prince Alphonse» et passait dans ce port une journée marquée notamment par la promenade qu'il tint à effectuer dans le quartier des Andalous". Sospechamos que esta pequeña publicación, de divulgación y de autor anónimo, había sido redactada o al menos programada, preparada y promovida por el recién llegado a Túnez embajador de España Alfonso de la Serna, con datos y textos recogidos previamente en España, como informa él mismo en el texto que nos entregó en 2005. Hay algunos detalles de fechas que faltan por aclarar, pero otros muchos datos confirmarían nuestra hipótesis. Sólo su posición de diplomático recién llegado explicarían su modestia en no figurar como autor de esta publicación, útil y emblemática de la acción cultural que él realizaría en el país, en los años siguientes, apoyado en la historia de las relaciones entre Túnez y España.

fue haciéndose aún mucho más conforme profundizaba sus estudios y vivencias personales. A través de él, o ya de manera directa por mi lado –pues mi entusiasmo por el asunto iba siendo conocido de numerosos amigos tunecinos– fui materializando mi curiosidad por conocimientos más concretos. Leí los trabajos del profesor Epalza o los de autores que él me recomendaba. Conocí singulares personalidades tunecinas que me ilustraban en la materia. Uno de esos amigos fue el querido, sabio y entrañable Mustafá Slimane Zbiss, a cuya memoria se rinde homenaje en este libro[29]. Viajé por el país, visitando villas y aldeas que habían sido lugares preferidos para el establecimiento de aquellos emigrados de España. Recorrí los zocos urbanos en donde aún se encontraban comerciantes o artesanos, herederos de los que con su mismo oficio, habían venido de ciudades y aldeas del antiguo 'Andalus'. Compartí 'cenas de Ramadán' con mis nuevos amigos y degusté los platos de la cocina tunecina que aún traían nombres y recetas llegadas hacía siglos de mi propio país.

Todo esto no era mera 'curiosidad arqueológica', ni conocimiento erudito y libresco, ni simple hallazgo casual de viajero fugaz. Era vivencia palpitante en el seno de un mundo dotado de memoria fiel. He tratado de explicarlo en dos capítulos titulados *Los Andaluces*, en el que doy cuenta de mis descubrimientos, aprendizajes y emociones"[30].

Publicaciones suyas, personales y fomentadas

Dentro de los límites temáticos de esta revista especializada *Sharq Al-Ándalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, vamos a presentar los libros y otras publicaciones más breves (prólogos y capítulos de libros de otros, artículos de prensa, especialmente en los diarios madrileños *ABC* e *Informaciones*), que escribió y que promocionó el embajador de España Alfonso de la Serna, especialmente sobre los moriscos y sus descendientes en Marruecos y Túnez.

"Durante cerca de seis años, como Embajador de España en Marruecos (1977-1983), he estado observando estos azares que hacían tan problemático el salto sobre fosos y muros aislantes (Tiempo atrás, había cumplido, a lo largo de cinco años, similar misión diplomática en Túnez, con lo que, en un total de casi once años, he podido vivir intensamente la paradoja de nuestros desconocimientos recíprocos, pese a la proximidad de eso que un día llamé 'el lejano Mágreb de ahí enfrente').

No he podido librarme de meditar casi constantemente, mientras vivía mi experiencia Magrebí, acerca de esas barreras que tanto estorbaban nuestro mutuo y claro entendimiento. Como era natural, fue en Marruecos en donde

29. Nota añadida en este trabajo por M. de Epalza. Véase más adelante el párrafo de la colaboración del embajador de España Alfonso de la Serna con este escritor, historiador, hispanista, arqueólogo, restaurador y alto funcionario del Ministerio de Cultura tunecino.

30. Véanse esos dos densos y preciosos capítulos de A. de la Serna, *Imágenes de Túnez*…, edic. 1990, capítulos XIV y XV, y «Los Andaluces», pp. 239-260 y 261-272.

mis preguntas y reflexiones se transformaron en la imperiosa necesidad de encontrar alguna explicación a todo ello. Me propuse entonces ver qué había sucedido al sur de Tarifa, al otro lado del foso múltiple que nos separaba a fin de, si lograba comprender algo, poder contribuir a que, de nuestro lado, en España, se pudiera también algo entender. He aquí la razón del presente libro"[31].

Sólo estas páginas de la "Explicación previa al lector" del libro de 2001, con más de 30 años de reflexión previa, señalan una importante inflexión en el pensamiento de Alfonso de la Serna. En *Imágenes de Túnez* dominaba el optimismo de la experiencia tunecina, lleno de ilusión ante las realidades y las posibilidades que ofrecía la situación social en ese país con respecto a España, con dos elementos fundamentales, la lejanía geográfica y la importancia del elemento cultural. En cambio, en lo referente a Marruecos, lo que más parece haber impresionado al embajador de España, ya en 1977, fueron dos situaciones conflictivas: la realidad de una vecindad "a ambos lados del estrecho", vecindad creadora de problemas socio-culturales, y el peso histórico de una serie de conflictos de toda clase.

Resumiendo quizá demasiado, la acción cultural de Alfonso de la Serna, en sus escritos, se centraron en Túnez en sacar a relucir los elementos positivos de las relaciones hispano-tunecinas, especialmente las culturales, pero también otras acciones de cooperación, poco conflictivas (ayuda en catástrofes naturales, promoción de industria pesquera tunecina, participación española en festivales musicales, etc.). En cambio, en Marruecos, el embajador de España empleaba seguramente gran parte de su actividad en solventar conflictos, muchos de ellos "de larga duración", "un malentendido histórico", como rezaba el subtítulo de su libro *Al sur de Tarifa*… De ahí el tono aparentemente más dramático de sus escritos desde Marruecos y sobre Marruecos, aunque se advierte igualmente el mismo optimismo profundo y una confianza en el poder pedagógico de la palabra escrita y de las explicaciones razonadas sobre el origen de los conflictos, para superarlos.

Leyendo sus escritos magrebíes, vemos cómo supo sobreponerse a las diferentes situaciones, las que se encontró en Túnez y las que tuvo que afrontar en Marruecos, con un mismo valor y con idéntica profesionalidad[32]. Supo comprender el reto que suponía trabajar en Marruecos, con la amplitud de los problemas con los que siempre se ha enfrentado España con ese país. Pero no renunció a ampliar la acción cultural que había desarrollado desde la Dirección General de Relaciones Culturales y, específicamente como embajador en un país árabe y magrebí, en su estancia en Túnez. En Marruecos y sobre Marruecos siguió escribiendo, en el país y hasta después de su jubilación profesional,

31. A. DE LA SERNA, *Al sur de Tarifa. Marruecos-España*: *un malentendido histórico*, Madrid, 2001, pp. 9-10.

32. Véase las aportaciones detalladas y muy significativas en los respectivos capítulos del mencionado volumen de homenaje, especialmente en R. GIL BENUMEYA GRIMAU, «Alfonso de la Serna, creador…», *op. cit.*, pp. 183-187, y J. ORTEGA SALINAS, «Alfonso de la Serna, hombre de letras y cultura y profesional destacado», *ibídem*, pp. 189-192.

en España[33]. Pero el texto suyo y el libro más importante que promovió fueron, además, el prólogo que redactó y el libro para el que éste estaba destinado, del Dr. Rodolfo Gil Grimau[34]. Son textos que analizaremos un poco más, al final de este trabajo.

Esta pequeña reflexión comparativa, en la mitad de este modesto estudio mío sobre la acción diplomática de Alfonso de la Serna, en su dimensión cultural en el Mágreb árabe, puede permitir proseguir en profundidad la presentación de las actividades de nuestro protagonista, en sus periplos árabes, en Túnez y en Marruecos.

Túnez: los moriscos y sus descendientes andalusíes, un importante puente cultural

Una vez me comentaba el embajador Alfonso de la Serna cómo deseaba poner una placa conmemorativa en los lugares de Túnez ligados históricamente con la historia de España, y yo le señalaba que lo mejor era, previamente, dejar constancia de esa relación de lugares históricos, en los libros, como en su precioso *Imágenes de Túnez*, guía practica y memoria histórica para viajar por esos sitios de encuentro entre tunecinos y españoles de otros tiempos, en la actual República Tunecina[35].

Su punto de partida en ese libro era el estudio ya mencionado del erudito tunecino Hasan Husni Abdulwahab[36], presentado en el Congreso de los Orientalistas de Argel, en 1908. Ese congreso, en plena era colonial y en la Argelia ocupada por los franceses, tenía que inspirar al escritor árabe un texto abierto a todas las culturas del Mediterráneo, que sería uno de los ideales fundamentales de su país a

33. Véase, en particular, A. de la Serna, *Al sur de Tarifa*…, Id., *Las Fronteras*…, Id., «Marruecos: color y esencia», en F. Márquez Villanueva, A. Azoulay, A. de la Serna y J. Costa (apéndice), *Tres visiones sobre Marruecos-España*, Sevilla, 2003, pp. 35-42.

34. A. de la Serna, "Prólogo", en R. Gil Grimau, *Aproximación a una bibliografía española sobre el Norte de África 1850-1980*, Madrid, 1982, pp. 9-12. "Préface" [versión francesa, en el mismo volumen, pp. 25-28].

35. A. de la Serna, *Imágenes de Túnez.* El libro está significativamente dedicado "A mi amigo Habib", Habib Bourguiba hijo, entonces Ministro de Asuntos Exteriores, hijo del fundador y entonces presidente de la República Tunecina Habib Bourguiba, con una amistad personal indefectible con el matrimonio de la Serna, hasta nuestros días, que se manifiesta bien en las páginas necrológicas que el ex-ministro envió desde Túnez para el homenaje ya mencionado de la revista *Awrâq*: H. Bourguiba Jr., «Homenaje al amigo», pp. 231-233.

36. H.H. Abdulwahab, «Coup d'oeil général sur les apports ethniques étrangers en Tunisie», *Revue Tunisienne* (Túnez), 1917, pp. 305-316, 371-379; reproducido en su totalidad en *Les Cahiers de Tunisie* (Túnez), XVIII/60-70 (1970), pp. 149-169, y en folleto aparte, y también parcialmente –sólo lo referente a los moriscos o andalusíes–, con una presentación previa, en Epalza y Petit, *op. cit.*, pp. 16-20.

lo largo del siglo XX. La llegada e instalación de los moriscos expulsados de España, los "andalusíes", no se presentan principalmente de forma reivindicativa, de protesta ante las tropelías de las que fueron víctimas los moriscos –aunque este elemento reivindicativo esté siempre presente, también en el brindis de Bizerta, de ahí la finta humorística de Alfonso XIII al ministro Abdelwahab–, sino como un lazo más, muy positivo, entre la cultura árabe-tunecina y el resto de las culturas del mundo y, en particular, con Europa Occidental y con España[37]. Era un buen punto de partida para la tarea cultural hispano-tunecina que se había propuesto el embajador de la Serna. También nos lo sugirió para iniciar la publicación de los estudios del libro que hicimos sobre moriscos y sus descendientes andalusíes en Túnez[38]. Y es una reflexión de política cultural que expresa al final de sus capítulos sobre los andalusíes, "Los andaluces": "Volcarse sobre las páginas de estos manuscritos es una manera conmovedora de reencontrar aquellos seres dolorosamente desarraigados de su patria, España, 'la península verdeante', como a veces la llaman en su melancolía, desde las costas africanas, y de redescubrir el mundo diverso, mestizo, lleno de continuas contradicciones, cruzamientos difíciles, esperanzas de unidad en lo variado, que siempre ha sido España"[39].

Él no dejó nunca de recordar ese exilio morisco y sus huellas en nuestros días, muy emotivamente, para él y para los demás, como lo hace en su escrito *Recuerdos vivos de moriscos españoles en el Mágreb*, donde sintetiza lo que fue la expulsión de los moriscos, comparándola con los lloros del Cid Campeador en su camino del exilio de su patria castellana y recordando las múltiples huellas que él pudo contemplar en el Magreb árabe, tanto en Túnez y Marruecos como en otros países como Argelia, gracias a sus lecturas[40].

En esa misma línea, Alfonso de la Serna promovió el estudio de los andalusíes tunecinos, tema positivo fundamental en la conciencia nacional tunecina en relación con España. Ya se ha expuesto su iniciativa de la conferencia de 1971 y su presencia en el homenaje a Othman Kaak[41]. Más importante

37. Véase M. DE EPALZA, «Los moriscos o andalusíes…».

38. Véase H.H. ABDULWAHAB, *op. cit.* En el mismo libro A. de la Serna iniciaba su capítulo con una dedicatoria significativa "*(A la mémoire de Sidi Hassen Hosni Abdelwahab)*", continuando su relación amistosa con su familia, su mujer –de origen turco y fuerte personalidad– y su hijo Jáled.

39. A. DE LA SERNA, *Imágenes de Túnez…*, pp. 271-272.

40. Artículo fotocopiado proporcionado a la revista *Awrâq* por la familia De la Serna (D. Fernando) y transmitido para este trabajo por el Dr. Fernando de Ágreda, secretario del Comité de Redacción de la revista y coordinador del volumen de homenaje. A todos ellos agradezco mucho la información sobre tan bello y significativo texto, evidentemente. Véase A. DE LA SERNA, «Los moriscos españoles. Recuerdos vivos de moriscos españoles en el Mágreb», *Sociedad Geográfica Española* (Madrid), 18 (2002), pp. 14-28.

41. Asistí, poco tiempo después, a una comida en su honor, en la embajada de España, y pude comprobar directamente con qué protocolo y conversación, sencillo y eficaz, trataba el embajador a esa categoría de huéspedes culturales, como vi tratar al profesor francés e investigador medievalista Charles-André Dufourcq y a otros muchos, especialmente a españoles.

aún fue su apoyo al libro *Recueil d'études sur les Moriscos Andalous en Tunisie*, de 1973[42], donde él mismo escribió uno de los capítulos finales con una certera y positiva visión de los lazos culturales entre Túnez y España[43]. No hizo él el prólogo o presentación del libro por no quitar protagonismo al Ministro ["Secretario de Estado"] de Cultura tunecino, el profesor Chedly Klibi, que concluía el volumen con un texto sobre las positivas relaciones históricas hispano-tunecinas, que encontraba en el tema de los moriscos andalusíes quizás su elemento más emblemático[44].

La aportación de Alfonso de la Serna a ese libro fue multiforme, aunque siempre discreta (íbamos Petit y yo en el mismo avión que él con el "manuscrito" y las ilustraciones del libro, para la imprenta de Madrid, y no nos pidió verlo, a pesar de su interés). Él nos pasó la traducción francesa del artículo fundamental en inglés del profesor de la Universidad de Edimburgo John Derek Latham, que se había hecho hacer para difundirlo así entre los tunecinos[45]. Encontró también financiación para las traducciones, para las ilustraciones y para otras necesidades materiales del libro.

Los dos capítulos "Los Andaluces", en el libro de de la Serna *Imágenes de Túnez*, indican a las claras la importancia que el escritor y diplomático español daba al tema de esos "hispano-árabes" en la historia emblemática y común entre los dos países[46]. También iniciaría su actividad al frente de la embajada de Rabat con una curiosidad por saber la importancia de los emigrantes moriscos o andalusíes en Marruecos[47]. Pero allí tuvo que ampliar su interés y su estudio a otros temas afines y a otras épocas, por las innumerables huellas que quedan

42. M. DE EPALZA y R. PETIT (edits.), *op. cit.*

43. A. DE LA SERNA, «La Tunisie et l'Espagne à l'heure actuelle», en EPALZA y PETIT, *op. cit.*, pp. 378-382.

44. Ch. KLIBI, «Allocution au I Colloque d'historiens tuniso-espagnol à Hammamet», en EPALZA y PETIT, *op. cit.*, pp. 383-385. [2-6 de marzo de 1969], donde recordaba su visita oficial con el presidente de la República Tunecina Habib Bourguiba, también preparada por el embajador de la Serna, de mucho alcance político, pero también basada en una común historia y sus huellas culturales en España].

45. Artículo fundamental y publicado en inglés –y por ello casi desconocido por los tunecinos, aunque estuviera en la revista de la Facultad de Letras de Túnez–: J.D. LATHAM, «Towards a study of Andalusian Immigrations and its place in Tunisian History», *Les Cahiers de Tunisie* (Túnez), V (1957), pp. 203-252, traducido y presentado en francés en «Contribution à l'étude des immigrations andalouses et leur place dans l'histoire de la Tunisie», por EPALZA y PETIT, *op. cit.*, pp. 23-63. Cuando se publicó en el Reino Unido un volumen de las principales publicaciones sobre la España musulmana y el Magreb J.D. LATHAM, *From Muslim Spain to Barbary. Studies in the History and Culture of the Muslim West*, Londres, 1986), se prefirió reproducir la traducción francesa y no el original en inglés. Era obvio, y de la Serna lo había visto.

46. A. DE LA SERNA, *Imágenes de Túnez*, pp. 237-272.

47. Véase mención expresa de ese precedente en R. GIL GRIMAU, «Documentación sobre moriscos en relación con Marruecos», en A. TEMIMI (ed.), *Actes du II Symposium International de C.I.E.M.: Identité, Religion et Sources Documentaires sur les Morisques Andalous* Túnez, 1984, 3 vols., tomo I, pp. 349-359 (pp. 349-350, que se reproducen más adelante).

en ese país de las emigraciones hispánicas, desde Al-Ándalus hasta nuestros días. El trabajo prospectivo de todas esas huellas lo encargó al notable arabista Dr. Rodolfo Gil Grimau, hijo del también escritor "marroquinista" andaluz Rodolfo Gil Benumeya (Andújar, 1901-1975)[48]. El embajador Alfonso de la Serna haría, como en Túnez con el libro de Epalza y Petit, un precioso prólogo al primer volumen de ese libro de *Aproximación a una bibliografía española sobre el Norte de África 1850-1980*, ya con 16.172 entradas, su introducción y sus índices, del que se hablará más adelante. Ya el título indica que los intereses del embajador y los del autor de la bibliografía desbordaban con mucho, en ese país, a los emigrantes "moriscos" o andalusíes del siglo XVII[49].

Pero en Túnez Alfonso de la Serna se dedicaría a fomentar otras actividades y publicaciones culturales, que englobarían algunas relaciones con lo morisco pero que desbordaban también el tema de los inmigrantes hispánicos y sus descendientes en el país, que vamos a recordar brevemente.

Finalmente, vería culminada su labor de promoción de los estudios moriscos en el Mágreb por medio de la publicación de investigaciones y estudios, con nuestro nuevo libro y su "Prólogo", aún no publicado[50].

No puedo dejar de evocar, de paso, cómo el embajador era secundado por su esposa, la embajadora Sra. de la Serna, en su labor de contacto humano con los andalusíes. Una vez tuve la suerte de acompañarla en una visita a uno de los viejos y solemnes palacios de la Medina de la capital, precisamente en la "Rue des Andalous", mansión aún propiedad privada de una descendiente de la ilustre familia de origen granadino Lakhoua ("Los Hermanos")[51]. Me añadí al cortejo de la Sra. Embajadora y otras damas de la "colonia española", para visitar a la Sra. Lakhoua, que estaba rodeada de otras señoras de su familia, entre ellas una sobrina Lakhoua, experta etnóloga del Institut National du Patrimoine. Durante la larga y amable conversación en el centro del patio de su palacio, la venerable Sra. Lakhoua nos explicaba cómo iba preservando, renovando y restaurando su palacio, siempre indagando sobre elementos arqui-

48. Ver su breve necrológica, realizada con material proporcionado por su hijo, en M. DE EPALZA, «Rodolfo Gil Benumeya, escritor arabista», *Almenara* (Madrid), 9 (1976), pp. 304-305.

49. Véase A. DE LA SERNA, "Prólogo" en R. GIL GRIMAU, *Aproximación a una bibliografía española sobre el Norte de África 1850-1980*, Madrid, 1982, vol. 1, pp. 9-22.

50. Véase M. DE EPALZA y A. GAFSI SLAMA, *El español hablado en Túnez*…

51. Véase amplio estudio, en esta misma revista, del historiador tunecino A.-H. GAFSI SLAMA, «La familia Lakhoua, descendientes tunecinos de moriscos granadinos de los siglos XVII-XVIII, y sus actividades en la industria del bonete chechía», *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos* (Teruel – Alicante), 14-15 (1997-1998), pp. 219-244, y en la también brillante ficción literaria de presentación de la historia cultural de Al-Ándalus a través de un venerable sabio actual de la familia Lakhoua a su familia moderna de la ciudad de Testour, en los dos gruesos volúmenes del historiador español Juan CASTILLA BRAZALES, *Andalusíes. La memoria custodiada*, Granada, 2004.

tectónicos tradicionales de ese viejo barrio señorial, elementos que iba adquiriendo de las obras de edificios vecinos (muebles, maderas, baldosas, estucos, pinturas diversas,…) renovando así su propio edificio con piezas antiguas. Atraía así el interés de todos y las oportunas preguntas de la embajadora Ana Inciarte.

Después de esa visita, a veces coincidíamos, la Sra. Lakhoua y yo, los sábados por la tarde, en la sociedad filarmónica *Ar-Rashidiyya*, en el centro de la capital, en las sesiones de música andalusí o *malouf*. A la salida, la venerable anciana, cubierta del tradicional y amplio velo blanco *safsari*, que le recubría todo el cuerpo y casi toda la cabeza, me saludaba con un simple guiño, al que yo respondía con una ligera inclinación del cuerpo, igualmente amable y silenciosa. Entre "andalusíes" y "andalusistas", como querría Don Alfonso.

Su *Imágenes de Túnez*, los coloquios hispano-tunecinos y la antología de estudios moriscos

En este breve repaso de la actividad, discreta e inteligente, del embajador Alfonso de la Serna, durante su embajada en Túnez, especialmente centrada en el recuerdo de los moriscos y de sus descendientes andalusíes, queremos precisamente señalar tres líneas de publicaciones, mutuamente complementarias:

1º Plasmar en un libro suyo el conjunto de sus reflexiones sobre la historia común hispano-tunecina y sobre los lugares del territorio tunecino que la recuerdan: *Imágenes de Túnez*[52]. No se limita en ese libro al tema morisco sólo, sino que abarca también a otras regiones donde no se asentaron esos "hispano-árabes" del siglo XVII y a otras épocas de la historia mutuamente relacionada de ambos países[53].

---

52. A. de la Serna, *Imágenes de Túnez*… El libro está significativamente dedicado "A mi amigo Habib", Habib Bourguiba hijo, entonces Ministro de Asuntos Exteriores, hijo del fundador y entonces Presidente de la República Tunecina, del que se ha hablado anteriormente, con una amistad personal indefectible con el matrimonio de la Serna, hasta nuestros días, en que el exministro, además de presentar su pésame a su viuda Ana Inciarte y de haber participado en el Homenaje de la revista *Awrâq*, le ha ido enviando los recortes de prensa tunecina referentes al óbito de D. Alfonso.

53. Evidentemente, por su cargo oficial y por la ideología franquista del gobierno español de entonces, que él representaba, no podía abordar fácilmente el tema del episodio de la armada de la República Española, que al final de la llamada guerra civil zarpó de Cartagena hacia el puerto militar tunecino de Bizerta, donde se refugió poniéndose en manos de las autoridades francesas del "Protectorado". El gobierno francés entregó las naves al gobierno de Franco y dio cierta opción a los oficiales y a la marinería a que se quedaran en territorio tunecino (alrededor de un 20%, de unos 4.000 militares) o a volver a España. La documentación tunecina sobre ese episodio histórico ha sido objeto de una tesina (Universidad de Túnez) por el ahora Dr. Gafsi Slama, que ha publicado dos trabajos en revistas universitarias españolas sobre ese

2º Fomentar los estudios sobre la historia hispano-tunecina con unos encuentros de expertos, cada tres años, alternativamente en Túnez y en España, y haciendo publicar sus actas: las *Actas de los Coloquios Hispano-Tunecinos de Estudios Históricos*[54].

Es interesante ver los títulos de los trabajos publicados en las actas de esos encuentros, para ver la amplitud de los temas y el alto nivel universitario de los investigadores participantes. En la imposibilidad de hacerlo en el marco de este estudio, se van a presentar al menos las referencias bibliográficas de los volúmenes de las actas publicadas y –en nota– algunos datos numéricos, seguidos de la relación de los autores y un resumen de los temas[55].

Colloque sur les relations historiques et culturelles tuniso-espagnoles (Hammamet 21-24 mars 1969)[56] [coord. Paul Sebag].

Actas del II Coloquio Hispano-Tunecino de Estudios Históricos (Madrid / Barcelona, mayo de 1972)[57] [coord. Pedro Martínez Montávez].

Actes de la 3ème Rencontre Tuniso-Espagnole organisée sous l'égide de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Tunis, du C.E.R.E.S. et de l'Institut Hispano-Arabe de Culture. Carthage 11-17 Avril 1977[58] [no figura el coordinador ¿Muḥammad Talbi? ¿Abdulwahab Bouhdiba?].

Actas del IV Coloquio Hispano-Tunecino. Palma de Mallorca, 1979[59] [coord. Manuela Marín].

---

tema: «La situación de los refugiados españoles en Túnez entre el 4 de febrero de 1939 y el 18 de julio de 1940, según unos documentos de archivos del gobierno tunecino», *Almenara* (Madrid), 10 (1976-1977), pp. 91-108, y «De Cartagena a Bizerta. Prolongaciones tunecinas de la Guerra Civil española (1936-1939)», *Anales de historia contemporánea* (Murcia), 2 (1983), pp. 251-261. Pero me consta que el embajador de la Serna procuró y practicó con esos refugiados un tratamiento correspondiente a sus derechos de naturales (ciudadanos) españoles, discretamente y siguiendo en eso directrices del Ministerio de Asuntos Exteriores, también para situaciones semejantes "del exilio republicano" en otros países.

54. Título del II Coloquio (Madrid / Barcelona, 1972), que puso con exactitud el Prof. Pedro Martínez Montávez, encargado de publicarlo, y que corresponde a su contenido, con ligeros matices.

55. No he podido encontrar la edición ni la documentación de los coloquios 5º (en Túnez) y 6º (en España). ¿Se llegaron a publicar?

56. En *Les Cahiers de Tunisie* (Túnez, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Tunis), XVIII/69-70 (1970), pp. 9-169 [17 autores de capítulos, 8 tunecinos, 9 españoles; 12 textos en francés, 5 en árabe, con algunos resúmenes en francés e incluidos el discurso inaugural del Secretario de Estado de Asuntos Culturales y la reimpresión del texto de H.H. Abdel-Wahab, de 1917].

57. Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1973, 310 pp. [19 autores de capítulos, 8 españoles y 11 tunecinos; 14 textos en francés, 2 en español, 2 en árabe; palabras inaugurales del Ministro de Asuntos Exteriores Gregorio López-Bravo].

58. Número especial de *Les Cahiers de Tunisie* (Túnez), XXVI/103-104 (1978), pp. 1-188 (en árabe) + 1-227 (en español y en francés); [23 autores de capítulos, 11 tunecinos, 12 españoles; 11 textos en árabe, 8 en francés, 5 en español].

59. Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1983, 251 (en escritura latina) + 196 (en escritura árabe) pp. [34 autores de capítulos, 16 españoles, 18 tunecinos; 16 textos en español, 15 en árabe, 3 en francés, 1 en catalán].

Le patrimoine andalous dans la culture arabe et espagnole. Actes du VII Colloque Universitaire Tuniso-Espagnol. Tunis 3-10 février 1989[60] [coord. Abdulwahab Bouhdiba].

Para valorar un poco, aunque sea superficialmente, la amplitud del movimiento intelectual que promovió con estos encuentros Alfonso de la Serna y en el que se insertan los estudios sobre los moriscos, vamos a presentar, por orden alfabético de apellidos, los nombres de los participantes a esos coloquios, algunos de ellos repitiendo con investigaciones diversas en varios de los encuentros, a lo largo de 20 años (1969-1989):

Investigadores tunecinos: H.H. Abdulwahab, A. Bakir, M.H. Belkhodja, M. Benabdeljalil, M.A. Bouazizi, A. Bouhdiba, H.T. Bouzaouiata, K. Chater, J. Cheikha, A. Chenoufi, A. El Gannouchi, M. El Qadi, A. Gafsi, S. Garab, F. Hamada, R. Hamzaoui, M.H. Hila, J. Janhani, C. Klibi, J. Magid, R. Marzouqui, K. Omran, M. Souissi, M. Talbi, M. Yalaoui y S.M. Zbiss.

Investigadores españoles: J. Aguadé, C. Álvarez de Morales y Ruiz-Matas, M. Barceló, J. Bosch Vilá, E. Calvo Labarta, A. Cano Ledesma, J.R. Castilla, C. Castillo Castillo, R. Castillo Márquez, P. Chalmeta, M. Comes Maimó, M. de Epalza, J.M. Fórneas, M. García-Arenal, S. Gómez Nogales, S. Gibert, M.D. Guardiola, J.H. Hernández López, B. Justel, R. Kuhne, A. Labarta, F. Marcos Marín, P. Martínez Montávez, E. Molina López, M. Ocaña Jiménez, J. Oliver Asín, R. Pinilla, R. Puig, F. Rodríguez Mediano, G. Roselló Bordoy, M.J. Rubiera Mata, C. Ruiz Bravo, J. Samsó, E. Terés, F. Udina Martorell, J. Vallvé, J. Vernet, J.J. Vidal, M.J. Viguera Molíns y M. Villegas.

Mucho más difícil sería presentar la variedad de los temas de investigación hispano-árabes tratados en esos encuentros científicos: los temas alrededor de las relaciones medievales entre Al-Andalus y el Mágreb árabe dominan, evidentemente, tanto entre los universitarios tunecinos como entre los arabistas españoles, mayoritarios entre los participantes; historia en sus diversos períodos y aspectos (desde el s. VIII al XVIII), literatura árabe andalusí y moderna comparadas, lexicografía y onomástica, ciencias físicas y matemáticas y técnicas, medicina y farmacología, música, sociología, filosofía y pensamiento, derecho e instituciones, religión especialmente mística y teología, economía, arqueología y urbanismo, archivos y textos nuevos, numismática, mudéjares y moriscos…

Esta gran actividad y volumen de encuentros y consiguientes publicaciones sólo serían superadas en Tunicia –aunque más especializadas en los moriscos, en España y en la diáspora de su exilio– por la actividad del profesor Abdeljelil Temimi, en la misma línea de la propiciada por Alfonso de la Serna y también financiada en parte por el Gobierno español y apoyada por los su-

60. Tunis, Cahiers du Centre d'Études et de Recherches Économiques et Sociales (CERES) série histoire nº 4, Tunis 1991, 120 (en árabe) + 240 (en francés) pp. [22 autores de capítulos, 15 españoles, 7 tunecinos; 16 textos en francés, 6 en árabe].

cesivos embajadores de España en Túnez, al menos con la compra de ejemplares de sus publicaciones o de financiamiento de los viajes de investigadores españoles a los encuentros científicos, en Túnez y en España.

3º Fomentar la investigación sobre los moriscos expulsados de España e instalados en Túnez a principios del XVII y sobre sus descendientes hasta la actualidad, especialmente con el libro que recogió 32 estudios variados sobre ellos: *Recueil d'Études sur les Moriscos Andalous en Tunisie*[61], ya mencionado.

Unos años más tarde y una vez fundado el Centro de Estudios Hispano-Andalusíes, del Ministerio de Cultura de Túnez, y entre sus primeras actividades y publicaciones se editó un volumen con estructura semejante y 18 estudios más: *Etudes sur les Morisques Andalous*[62], de lo que se hablará a continuación, en el apartado siguiente.

Estudios hispano-árabes basados en la cooperación con instituciones tunecinas

La acción cultural hispano-árabe del embajador Alfonso de la Serna, tanto en Túnez como en Marruecos, no sólo se desarrolló en el día a día de la actividad diplomática, durante los cinco años que él estuvo en la Embajada de España en Túnez. Tuvo una visión de medio y largo alcance para las relaciones entre esos países y España. Por eso fue continuada, con las normales diferencias personales, por los demás embajadores que le han sucedido en el cargo. Y se basó en la cooperación con instituciones tunecinas, tanto estatales como privadas. Expondremos brevemente en este apartado las principales:

1º Las instituciones culturales tunecinas precedentes y consolidadas más importantes, dependientes del Ministerio de Educación y del de Cultura, fueron la Universidad de Túnez, especialmente la Facultad de Letras con sus revistas *Les Cahiers de Tunisie*[63] y *Hawliyyât al-Yâmi'a at-Tûnisiyya* (en árabe)[64], el Centro de Estudios e Investigaciones Económicas y Sociales (CERES) y sus publicaciones, y el Instituto Nacional de Arqueología y Arte (ahora Institut National du Patrimoine) y las suyas, etc.

---

61. Recogidos por Epalza y Petit, *op. cit.*, y presentados uno por uno por Epalza, editado en Madrid, por la Dirección General de Relaciones Culturales, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, del Ministerio de Asuntos Exteriores, 1973, 319 pp.

62. Véase Zbiss, Gafsi, Boughanmi y Epalza, *op. cit.* [11 estudios en francés, 4 en español y 3 en árabe, con resúmenes en árabe y en francés].

63. Véase, para los coloquios y la publicación de sus actas, el apartado precedente.

64. Véase, para los principales artículos publicados en aquella época (1964-1994), la presentación de M. de Epalza, «Lo andalusí y lo español en una revista tunecina moderna. 30 años de *Hawliyyât al Yâmi'a at-tûnisiyya*», *Awrâq* (Madrid), XV (1994), pp. 251-269.

2º Alfonso de la Serna fomentó la creación del Centro de Estudios Hispano-Andalusíes, para dar permanencia institucional a esos estudios en el Instituto Nacional del Patrimonio. Para ello contó con la inestimable competencia de Slimane Mustapha Zbiss, antiguo director general de ese Instituto y de la Sección de Manuscritos de la Biblioteca Nacional, él mismo de familia andalusí y originario de la pequeña ciudad de Testour, re-fundada por los moriscos[65].

Ese Centro acogió y formó a unos jóvenes investigadores tunecinos que prosiguieron y acrecentaron notablemente su actividad investigadora y de publicaciones: Abdelhakim Gafsi Slama, Muhiedine Boughanmi (Benali), Nureddin Hlaoui… Les inició científicamente, así como a su hija etnóloga Nabila Zbiss, e hizo trabajar en diversos campos de investigación sobre los moriscos o andalusíes y sobre sus huellas en la capital y en diversas regiones del norte del país, con el asesoramiento universitario de los profesores Abdeljelil Temimi y Míkel de Epalza. Tras la jubilación laboral del Sr. Zbiss, el Centro pasó por diversos avatares hasta desaparecer, pero esos investigadores permanecen en el Instituto como funcionarios.

Mi modesta cooperación a esa labor, ya desde Argelia o desde España, cuando ya el embajador Alfonso de la Serna y yo no residíamos en Túnez, consistió principalmente en participar en las tres primeras publicaciones del Centro[66] y en contribuir a formar a esos jóvenes investigadores con investigaciones bibliográficas[67] y buscando dónde publicar en España los resultados de sus monografías investigadoras. Es una labor que me honro en seguir haciendo, con la colaboración personal y de difusión en España en el caso de los

---

65. Véase, más adelante, el apoyo del embajador de la Serna a este notable historiador y arqueólogo tunecino, también especialista en los moriscos instalados en Túnez y sus descendientes, Académico corresponsal de la Real Academia de la Historia de Madrid, etc. Véase también las notas necrológicas de M. de Epalza, «Ilmo. Sr. Slimane-Mustafa Zbiss (1913-2003). Bibliografía del Sr. Zbiss sobre Mudéjares y Moriscos», *Aljamía. Anuario de información bibliográfica. Mudéjares – Moriscos – Textos aljamiados – Filología Árabo-Románica* (Universidad de Oviedo), 16 (2004), pp. 46-51, y «Fallecimiento del historiador tunecino, descendiente de moriscos, Ilmo. Sr. Slimane-Mustafa Zbiss», *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos* (Teruel – Alicante), 16-17 (1999-2002), pp. 377-360.

66. Véase M. de Epalza, M. Boughanmi y A. Gafsi, *Bibliographie tunisienne concernant l'histoire de l'Espagne (1956-1973)*, Túnez, 1975; M. de Epalza, *Bibliographie algérienne concernant l'histoire de l'Espagne (1962-1973)*, Túnez, 1976 y Zbiss, Boughanmi, Gafsi y Epalza, *op. cit.*

67. Estudio bibliográfico que se fue realizando a un tiempo en Túnez –con los jóvenes historiadores del Centro Gafsi (Gafsi Slama) y Benali (Boughanmi)– y en Argelia, en los años 1973 y 1974, en que iba alternando cursos y cursillos universitarios en las universidades de ambos países, primero en Túnez y luego en Argel y Orán. Dio origen a cuatro publicaciones: M. de Epalza, M. Boughanmi y A. Gafsi, «Producción tunecina y argelina sobre historia de España desde la independencia (1956 y 1962)», *Indice histórico español* (Barcelona), vol XV, nº 56bis (1965) [1975], pp. XI-LXII; traduciéndose al francés la parte tunecina en Epalza, Ben Ali y Gafsi, *Bibliographie tunisienne…*, con dos versiones de la parte argelina, M. de Epalza, *Bibliographie algérienne…*, e Id., *Ecrits relatifs à l'histoire de l'Espagne publiés en Algérie de 1962 à 1973*, Argel, 1976.

muchos trabajos de calidad de Abdelhakim Gafsi Slama, que aporta siempre documentos nuevos y valiosos sobre moriscos y otros temas, bien analizados y sintetizados[68].

Es bien sabido que el trabajo de recoger bibliografía (y leerla…, contrastando el valor de cada publicación) es un paso prioritario para cualquier investigación o conocimiento de un tema, como nos cuenta el propio embajador De la Serna de sus lecturas en España antes de ir a su destino diplomático de Túnez, en el largo texto sobre su entrevista con Hasan Husni Abdelwahab reproducido ya en este artículo. Por eso apliqué esa técnica con los jóvenes investigadores tunecinos, y de paso haciéndoles publicar los resultados, para otros lectores e investigadores[69]. También lo había hecho yo con Ramón Petit, al iniciar el libro sobre los moriscos, por encargo de Alfonso de la Serna[70]. Lo hice, asimismo, al iniciar mi trabajo en las universidades de Argelia (1972-1974)[71] y hasta al iniciar mi trabajo en la región de Alicante (1979)[72]. Ese trabajo bibliográfico permite, a su vez, conocer a las personas y las instituciones interesadas o capaces de interesarse por el mundo cultural hispánico y poder así "hacerse el encontradizo" con ellas y preparar nuevas iniciativas investigadoras o culturales en general. Alfonso de la Serna utilizó mucho estas informaciones en su labor de diplomacia cultural hispano-árabe, gracias a la gran capacidad de su curiosidad intelectual y de su trato, cercano y distinguido.

Hasta el final de su vida el Sr. Zbiss siguió trabajando, completando sus libros y sus amplios archivos fotográficos sobre restos del pasado y especialmente de restos de obras dejadas presuntamente por los moriscos y sus descendientes andalusíes[73]. En estos últimos años se consagró particularmente a ayudar a su hija etnóloga, formada científicamente en la Universidad de París, a ir publicando listados de apellidos o nombres de familias de origen hispánico, de andalusíes tu-

68. Véase algunos de ellos en las notas de este artículo y la participación del Dr. Slama en el volumen de homenaje a D. Alfonso de la Serna de la revista *Awrâq*, publicado en francés en la prensa tunecina: A. Gafsi Slama, «Homenaje póstumo. Tunicia acaba de perder a un gran amigo: Alfonso de la Serna», *Awrâq* (Madrid), XXIII (2006), pp. 197-199.

69. Al ser un Centro dependiente del Ministerio de Cultura, sus publicaciones figuran a la entrada del Museo Nacional del antiguo palacio beylical de El Bardo, en las afueras de Túnez, visitado por miles de turistas tunecinos y extranjeros, y tienen por eso una difusión mucho mayor que el de otras instituciones.

70. Véase primer capítulo de R. Petit, «Bibliographie générale», en Epalza y Petit, *op. cit.*, pp. 9-15.

71. Véase M. de Epalza, *Bibliografía argelina*… y *Ecrits relatifs*…

72. Véase M. de Epalza, M.J. Paternina y A. Couto, *Moros y moriscos en el Levante peninsular (Sharq Al-Ándalus). Introducción Bibliográfica)*, Alicante, 1983, y J.L. Román del Cerro y M. de Epalza, *Toponimia mayor y menor de la provincia de Alicante. Listado por municipios*, Alicante, 1983.

73. Véase volumen de Homenaje *Mélanges d'Archéologie, d'Épigraphie et d'Histoire offerts à Slimane Mustapha Zbiss*, Túnez, 2001, y su biobibliografía en M. de Epalza, «Necrológica. Ilmo. Sr. Slimane-Mustafa Zbiss…» e Id., «Fallecimiento del historiador…».

necinos, de las más diversas fuentes[74]. Pocos meses antes de su fallecimiento y a petición de la catedrática Rubiera Mata, directora del portal digital "Literatura de mudéjares y moriscos" de la Biblioteca Virtual "Miguel de Cervantes Saavedra" (BIMICESA), de la Universidad de Alicante y la Fundación Botín, se pidió al Dr. Slama que entrevistara al Sr. Zbiss sobre sus investigaciones y recuerdos familiares sobre esos moriscos o andalusíes, vídeo que está por tanto en la red de Internet y también impresa en las Actas de un congreso internacional[75] y en el libro en preparación ya mencionado de Epalza y Gafsi[76].

No en vano Alfonso de la Serna había confiado en este singular personaje andalusí, descendiente de moriscos del XVII instalados en la pequeña capital comarcal de Testur, de repoblación morisca, y singular investigador y brillante funcionario del Ministerio de Cultura de Túnez. De él escribía: "Conocí singulares personalidades tunecinas que me ilustraban en la materia. Uno de esos amigos fue el querido, sabio y entrañable Mustafá Slimane Zbiss, a cuya memoria se rinde homenaje en este libro"[77].

3º Apoyo al profesor Temimi y a sus iniciativas a favor de los congresos e investigaciones sobre la historia de los moriscos. El embajador A. de la Serna y sus sucesores apoyaron esas iniciativas del profesor universitario de historia moderna y contemporánea (siglos XVI-XX) Abdeljelil Temimi, que había iniciado en 1973 su novedosa revista *Revue d'Histoire Maghrébine* y haría de Túnez, Zaghouan y ahora en una zona al norte de Túnez un importante centro de estudios sobre los moriscos[78]. Como presidente del Comité Internacional de Estudios Moriscos, fundado en el Encuentro de Montpellier ese año, Temimi organizó y sigue organizando encuentros y publicaciones científicas sobre temas moriscos, dentro de una temática general de ese período histórico, otomano y actual[79]. Temimi heredó en parte de la época de A. de la Serna el impulso de la

---

74. Véase N. Zbiss, «L'Onomastique espagnole en Tunisie», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes* (Alicante), 7 (1990), pp. 215-219, e Id., «La Tunisie, terre d'acceuil des morisques venus d'Espagne au début du XVIIe siècle», en A. Temimi (dir.), *Actes du IV Symposium Internationnal d'Etudes Morisques sur: Métiers, vie religieuse et problématiques d'histoire morisque*, Zaghouan, 1990, pp. 337-342.

75. Véase versión digital en y texto impreso de la entrevista en francés traducido al castellano en A. Gafsi Slama y M. de Epalza Ferrer,«Entrevista al Sr. Zbiss y a su familia sobre los moriscos y sus descendientes en Tunisia», *IX Simposio Internacional de Mudejarismo. Mudéjares y moriscos. Cambios sociales y culturales. Teruel, 12-14 de septiembre de 2002. Actas*, Teruel, 2005, pp. 437-447.

76. Véase M. de Epalza y A. Gafsi Slama, *El español hablado en Túnez*…, "Apéndice 1".

77. Del "Prólogo" de Alfonso de la Serna, de 2005, al libro de M. de Epalza y A. Gafsi Slama, *op. cit.* [aún inédito].

78. Véase M. de Epalza, «Congresos y publicaciones de Historia árabe en época otomana (Túnez)», *Awrâq* (Madrid), IX (1988), pp. 217-222.

79. Tiene convocado para 2007 el *XIII Simposio Internacional de Estudios Moriscos*, sobre "Las huellas orientales y las dimensiones ideológicas y políticas en la literatura aljamiado-morisca" y "La institución de la Inquisición en relación con los expedientes de la comunidad morisca de los siglos XVI y XVII en España, en América Latina y más allá…" (Fundación Temimi, Túnez, 2-5 de mayo de 2007).

celebración de coloquios y de publicaciones diversas alrededor de los moriscos y sus descendientes andalusíes (monografías, traducciones más o menos abreviadas, misceláneas de homenaje a "moriscólogos" notables…)[80], con la colaboración de una red internacional de investigadores.

4º Revista del Dr. Jomaa Cheikha, profesor de Literatura Andalusí, que había participado en varios de los encuentros universitarios hispano-tunecinos, y que acabó haciendo su propia revista, *Dirasat Andalusiyya. Études Andalouses*, la principal y más constante revista universitaria dedicada exclusivamente a temas hispano-árabes, en todo el mundo árabe, desde diciembre 1988 / jumada I 1408, con varios números al año (en árabe, en español, en francés y en inglés).

Aunque no esté centrada tampoco en los moriscos exclusivamente, sino que tiene artículos de tema andalusí y temas hispano-árabes en general, como los mencionados simposios, trata a veces de temas específicamente moriscos. Está especializada también en dar noticias sobre lo andalusí y la actualidad cultural hispano-árabe (congresos, tesis y tesinas, conmemoraciones históricas…). Se fundó cuando el embajador de la Serna ya no estaba en Túnez, pero puede legítimamente decirse que siguió y sigue el empuje que él dio en Túnez a las publicaciones sobre la historia y cultura hispano-árabes, con el apoyo y ayuda de sus sucesores en la Embajada, hasta hoy en día.

Bajo la experiencia de De la Serna, pero por caminos diferentes

Esta multiforme e inteligente actividad, impulsada por A. de la Serna, estaba destinada a permanecer, de una u otra forma. Impulso suyo es también, al fin y al cabo, el libro ya mencionado, de Epalza y Gafsi Slama, *El español hablado*…, con prólogo suyo, que aparecerá seguramente 40 años después de su llegada a Túnez en 1968 y de su visita a Hassan Hosni Abdelwahab.

Después de 1973, nuestros caminos se separaron: él fue destinado de embajador en Suecia y yo obtuve un contrato de profesor en las universidades argelinas de Argel y Orán (1973-1974). Él tenía 51 años y yo a mis 35 años salía de los dos años de la experiencia tunecina con más madurez profesional. Luego él volvió a la Dirección General de Relaciones Culturales, en Madrid (1976-1977), y fue destinado a la Embajada de España en Marruecos (1977-1983), donde volvió a intensificar su estudio y su labor sobre el mundo árabe y musulmán, pero con enfoques nuevos y diferentes. Marruecos es un país culturalmente árabe y musulmán, magrebí, como Túnez, pero el país y sus relacio-

80. En 2003 ya eran 23 libros, según A. Temimi, *Hommage à l'Ecole*…, pp. 467-468 (francés), 81-82 (árabe).

nes políticas con España eran diferentes. Yo volví a la Universidad española, en Madrid (Universidades de Madrid-Autónoma y Madrid-Comillas, 1974-1978) y finalmente en Alicante. Durante casi 20 años nuestros contactos fueron más esporádicos, pero siempre respetuosos y amistosos.

Y al llegar a Alicante en 1979 hasta tuve la ocasión de publicar un articulito en una revista regional de la Caja de Ahorros de Alicante, sobre un encuentro con el historiador alicantino y Académico de la Historia almirante Julio Guillén Tato, con motivo del espectáculo que el embajador de España Alfonso de la Serna había organizado para presenciar la fiesta y caza-pesca de atunes, en el Festival Anual de la almadraba de Sidi Daoud, en la costa noreste de Túnez, pesca como la que el almirante Guillén había visto de niño, décadas antes, en el pueblo costero de Benidorm, de donde él era natural. ¡Brillantísimos ambos, el espectáculo marítimo y el conversador almirante!, con la grata presencia de los anfitriones, los tunecinos y el matrimonio de la Serna[81]. No iba exento de negocio la presencia del embajador de España y del almirante, en la pesca marítima. Lo pude constatar un día desde la ventanilla de la ducha del Club Náutico de Palma de Mallorca desde donde vi la proa de un barco de pesca de los astilleros del puerto, con el nombre –en escritura árabe y en española– de un pueblo tunecino repoblado por moriscos andalusíes ("Testur", pero había otros dos pesqueros, "Solimán" y "Zaguán"), fruto de un sustancioso acuerdo hispano-tunecino de renovación de la flota pesquera de la República Tunecina. Alfonso de la Serna cuenta cómo en esa jornada marítima, "en el verano de 1971, dirigían las operaciones unos capitanes de almadrabas españoles, que venían de la costa de Alicante, contratados por la empresa estatal tunecina Office National des Pêches […] cruzando todo el golfo [de Túnez] en una lancha rápida de la Marina de guerra tunecina"[82]. Pero hasta en la operación comercial de venta de barcos pesqueros de España a Túnez supo introducir un toque cultural "andalusí", con los nombres de los buques, en memoria de los moriscos, tan recordados por los tunecinos.

He mencionado ya algo de lo mucho que aprendí a apreciar la labor de los diplomáticos y en particular de grandes embajadores que conocí en los países árabes, como Los Arcos, Aguirre de Cárcer y singularmente Alfonso de la Serna. En mis sueños de adolescente quería ser diplomático por lo mucho que viajaban. Luego me di cuenta de lo duro de ese oficio, soportando los problemas de los españoles en esos países extranjeros e intentando resolver los conflictos entre intereses de grupos diferentes y entre diversos países. Pero en aquellos años de más madurez, en países árabes, admiré un singular aspecto de

81. Véase M. DE EPALZA, «Alfonso de la Serna. El almirante alicantino Julio Guillén, en Túnez», *Idealidad* (Alicante), 18 (julio-agosto-septiembre 1979), p. 37, texto que envié a D. Alfonso inmediatamente, cuando se publicó.

82. A. DE LA SERNA, *Imágenes de Túnez*…, pp. 139-140.

su trabajo, auténtico "privilegio" de esos embajadores. En su trabajo se veían en la situación de tener que tratar, por una parte, con "las élites" del país donde representaban a España y, por otra, a conocer a grandes personalidades españolas de visita a esos países (a nivel político, económico, empresarial, intelectual, administrativo, artístico, etc.). Y para eso estaban formados por la "carrera diplomática". Claro que conocí a embajadores que no eran "diplomáticos de carrera"[83], pero –como reflexión audaz, por lo escaso de mi experiencia– pensé muchas veces que al refrán latino "*Quod natura non dat, Salamanca non prestat*", se podría añadir que "*Quod Salamanca non dat* [los estudios y prácticas de la "carrera"], *natura non prestat* [el talento natural no basta]".

Adaptar la experiencia tunecina a otros países: Argelia, Madrid, Alicante

Esa experiencia tunecina con Alfonso de la Serna me resultó muy provechosa en mi estancia argelina. Su imagen y actuación estuvo a menudo presente para mí, desde que nos despedimos uno y otro de Túnez, casi al mismo tiempo. No voy a exponer aquí todo lo diferente que fue mi actividad en Argelia. Ni sé gran cosa de la actividad en Marruecos de Alfonso de la Serna, aunque algo se da a conocer en sus escritos. Pero, con la perspectiva del tiempo transcurrido, veo que practiqué modestamente en mis tres etapas profesionales posteriores (Argelia, Madrid, Alicante), a grandes rasgos, consciente o inconscientemente, lo que había aprendido en Túnez, con Alfonso de la Serna. Se resume, esquemáticamente, en cuatro etapas, para cada trabajo nuevo:

1º Estudiar la bibliografía, para preparar el trabajo y saber a quién puede interesar.

2º Conocer a esas personas, visitándolas o "haciéndome el encontradizo".

3º Hacer reuniones o equipos de esos expertos, para un trabajo en equipo, con cada uno.

4º Publicar lo mejor de ese trabajo, siempre en la medida de lo posible.

Y he de confesar que a menudo me preguntaba "¿Qué pensaría de esto el embajador De la Serna?".

Por tanto, tras haber visto lo hecho en Túnez, dejaré de exponer mi trabajo con D. Alfonso y resumiré brevemente algo de lo que veo que él hizo en y tras su estancia en Marruecos.

83. Particularmente a un catedrático de universidad, de Letras, y a un político y empresario, amigo y vecino de infancia de mi madre y de mis tíos.

Marruecos: la complejidad de las "dos orillas"

No me voy a detener en la estancia y la actividad de Alfonso de la Serna en su embajada en Marruecos. Sólo la he seguido desde lejos. Otros hay que hablarán con más competencia y cercanía, en el volumen de la revista *Awrâq*[84]. Pero no me puedo resistir a comentar algunos aspectos que he podido otear, desde lejos y leyendo algunos de los escritos que él dedicó a Marruecos.

Lo que advirtió seguramente Alfonso de la Serna, muy pronto, es la complejidad de ese país[85]. De ahí su interés, a nivel cultural, por el trabajo bibliográfico del Dr. Rodolfo Gil Grimau por recoger las publicaciones en español (y en algunas otras lenguas) sobre las relaciones hispano-marroquíes (luego magrebíes en general) de los dos últimos siglos, XIX-XX[86].

En eso, ambos coincidían seguramente con el padre de Gil Grimau, el escritor andaluz Rodolfo Gil Benumeya (Andújar, 1901-1975), ya desde el título evocador del primer libro de éste, en que expresaba su visión de las relaciones hispano-marroquíes: *Mediodía. Introducción a la historia andaluza* (1975)[87]. Su hijo tiene también un libro con título que recuerda la misma visión que el del libro de Alfonso de la Serna, *Al sur de Tarifa. Marruecos-España: un malentendido histórico*[88], porque la coincidencia de visión corresponde seguramente a que la realidad es la misma[89]. Coincidencia de tema, pero variedad de enfoques y matices, también.

---

84. Véase, en particular, A. Martinell Sempere, "Presentación", «Alfonso de la Serna y Gutiérrez-Répide», *Awrâq* (Madrid), pp. 179-180, 181-182; R. Gil Benumeya Grimau, *op. cit.*, pp. 183-187; J. Ortega Salinas, *op. cit.*, pp. 189-192; O. Azziman, «Homenaje a Don Alfonso de la Serna», pp. 193-195; M. de Epalza, «Breve estudio…», pp. 201-217; V. Morales Lezcano, «*In memoriam* (Alfonso de la Serna)», pp. 221-225; M. Hernando de Larramendi y B. López García, «Alfonso de la Serna y la edición de temas magrebíes en España», pp. 227-229.

85. Es una impresión comparativa que tuve yo también, cuando preparaba mi tesis doctoral (1964-1966) y di dos veces la vuelta de los países árabes de las costas este y sur del Mediterráneo. Simplificando, vi que habría dos países árabes que nunca acabaría de comprender, Egipto porque era muy grande y Marruecos porque era muy complicado. Suponiendo que se pueda comprender suficientemente un país…

86. Véase R. Gil Grimau, *Aproximación a una bibliografía española*…, con la presentación de A. de la Serna, "Prólogo".

87. Véase breve necrológica, redactada con ayuda de material proporcionado por su hijo, en M. de Epalza, «Rodolfo Gil Benumeya, escritor arabista», *Almenara* (Madrid), 9 (1976), pp. 304-305.

88. Curiosamente, la portada exterior pone…*Marruecos-España*… y la interior…*España-Marruecos*… Muchos creemos que no es lo mismo: los marroquíes en general conocen mucho mejor a los españoles que al revés, aunque sólo sea por la vía cinematográfica y televisiva, desde Canarias o desde la Península, dominada por la visión de la sociedad occidental, que forma también parte de la propia sociedad marroquí.

89. R. Gil Grimau, *La Frontera Sur de Al-Andalus: Estudios sobre la Península Ibérica y sus relaciones históricas con Marruecos*, Tánger, 2002. Véase también el peso de las tradiciones "moriscas" o árabe-hispánicas, como las recoge en florilegio R. Gil Grimau, «Sobre la diáspora y la ocultación moriscas dentro de su patria. Hechos y recuerdos por vía verbal», en A. Temimi (dir.), *Hommage à l'École*…, pp. 249-256.

Viniendo con su experiencia de Túnez, del peso de la herencia morisco-andalusí de la emigración del siglo XVII, era normal que Alfonso de la Serna se interesara al principio prioritariamente en Marruecos por esa emigración en el extremo oeste del magreb, con una importancia histórica tan notable en las ciudades portuarias de Rabat-Salé y de Tetuán, tema estudiado en particular por el Dr. Guillermo Gozalbes Busto[90], en las últimas décadas del siglo XX, y por tantos otros, marroquíes (como el hispanista profesor Hossain Bouzineb y los historiadores Muhámmad Ben Azzuz Hakim y los profesores Ahmed Boucharb y Muhámmad Razuq, y muchos otros) y extranjeros, especialmente españoles y franceses.

Pero en el "andalusismo" de la sociedad marroquí pesa mucho más todos los casi 1.300 años de historia árabe alrededor del Estrecho, "entre las dos orillas" (*bayna al-'idwatayn* o *al-'udwatayn*)[91], la del Mágreb y la de la Península Ibérica, especialmente cuando las dos orillas estaban habitadas por árabes, de Al-Magreb y de Al-Ándalus. Esta historia alrededor del Estrecho (*al-madîq* o *az-zuqâq*) es estudiada por los historiadores marroquíes como parte importante de la historia propia (como por los profesores Muhámmad Bencherifa, Muhámmad Bennaboud y otros muchos) y engloba a todo lo "hispano-árabe" árabe e islámico sin excluir las relaciones entre el Marruecos musulmán y la España cristiana, como es el tema de los moriscos, de su emigración y su definitiva expulsión y de sus descendientes directos y de las huellas específicas que éstos han podido dejar en ese país. En la sociedad marroquí es, por otra parte, más difícil que en la tunecina determinar las aportaciones de las emigraciones andalusíes del período morisco del XVI-XVII, en hispanismos de lengua, tanto de léxico como de onomástica, o en arquitectura, agricultura, alimentación, artesanías varias, etc. Las influencias hispánicas se extienden a lo largo de muchos siglos y hasta nuestros días. Hay, por tanto, mucho ucronismo que permite toda clase de hipótesis sobre su origen y datación, mucha dificultad en probar y fechar históricamente.

El Dr. Rodolfo Gil se había dado cuenta de esa dificultad de delimitar lo perteneciente a la influencia morisca en todo lo hispánico conservado en la sociedad marroquí: ¿era pre-morisco medieval hispánico? ¿de influencia de los presidios y de los mogataces[92], de su entorno geográfico? ¿de época moderna mediterrá-

90. Véase M. DE EPALZA, «Biobibliografía de Guillermo Gozalbes Busto (1916-1999)», *Sharq Al-Ándalus. Estudios Mudéjares y Moriscos* (Teruel – Alicante), 14-15 (1997-1998) [2002], pp. 311-318, realizada con la fundamental ayuda de sus hijos Carlos y Enrique Gozalbes Cravioto, también historiadores de las relaciones hispano-árabes y especialmente de Marruecos.

91. Véase la reciente y documentada monografía de E. LAPIEDRA, «*Al-'Idwatayn*: espacios y fronteras entre al-Andalus y el Mágreb», en A.I. PLANET y F. RAMOS (coords.), *Relaciones Hispano-Marroquíes: Una Vecindad en Construcción*, Guadalajara, 2005, pp. 19-34.

92. Véase la definición de este arcaísmo de la lengua española: "**mogataz**. (Del árabe *mugattas*, bautizado) adjetivo. Véase **moro mogataz**" y "**moro de paz**, **moro** marroquí que servía de intermediario para tratar con los demás **moros** en los presidios españoles de África […] **moro mogataz**. Soldado indígena al servicio de España en los antiguos presidios de África", según *Diccionario de la lengua española. Real Academia Española*, Madrid, 21ª edición, 1992, tomo II, pp. 1387 y 1403.

nea? ¿del período colonial hispano-francés del siglo XX y de la inmigración hispánica que provocó? ¿de la emigración militar y laboral marroquí a España de mediados del siglo XX? ¿de la migración de tránsito actual hacia Europa y reflujo a su tierra, de cada año? ¿de influencia francesa reciente o italiana? ¿de la influencia de los medios de comunicación, especialmente radio y televisión?[93].

El proyecto de libro de Rodolfo Gil correspondería al primer interés y curiosidad de Alfonso de la Serna, cuando éste llegó a la embajada de Rabat, en 1977, con su experiencia tunecina y después de sus estancias como embajador en Suecia y como director general de Relaciones Culturales –por segunda vez– en Madrid. El proceso de ampliación de ese proyecto, desde su forma tunecina a la ampliación de perspectivas marroquíes, viene contado escuetamente por el Dr. Gil Grimau:

> "Es evidente que se impone estudiar a fondo el problema de los moriscos en Marruecos. La necesidad de emprender, o reemprender, una serie de estudios sobre la llegada, actividades, peso específico y social, idioma e influencias históricas de la emigración morisca en Marruecos se hace patente e incluso urgente. Como es sabido, la bibliografía de los estudios referentes a los moriscos en la sociedad y en el estado marroquíes, es virtualmente escasa; y, en su mayor parte, algo antigua. Durante algún tiempo, yo mismo y un pequeño equipo, tuvimos la idea de reunir todo este material de estudios publicado y volverlo a editar en su conjunto, de tal forma que pudiera disponerse de él en un volumen de impresión reciente y de fácil adquisición. La idea era, en realidad, la de repetir, en lo concerniente a Marruecos, la misma idea y proyecto que dieron como resultado el libro de Míkel de Epalza y Ramón Petit, *Receuil d'études sur les Moriscos andalous en Tunisie*, publicado en 1973; y espléndidamente continuado por Sliman Moustapha Zbiss y sus colaboradores.
>
> A este efecto, [sigue la descripción del proceso de realización de ese proyecto, que resultó decepcionante, y su abandono para proseguir con el que tenía que desembocar en el volumen *Aproximación a una bibliografía española*…], el primer hilo de los cuatro o cinco volúmenes que va a constar la obra, con un total de unas 80.000 referencias bibliográficas aproximadamente"[94].

La ampliación o modificación del proyecto era ineluctable, tratándose de Marruecos, sin dejar de atender específicamente a la investigación de las emigraciones de moriscos a esas tierras, en los siglos XVI-XVII[95]. La proximidad del

---

93. Se han tratado estas cuestiones, brevemente, en el capítulo sobre la diáspora morisca "1.2.10.3. Moriscos en Marruecos", en M. DE EPALZA y A. GAFSI SLAMA, *El español hablado en Túnez*…

94. R. GIL GRIMAU, «Documentación sobre moriscos…», pp. 349-350. Por información posterior del propio autor, está en imprenta un volumen que recoge el material del primero y de un segundo tomo: *Aproximación a una bibliografía española sobre el Norte de África, Tomos I y II, y sobre Al-Ándalus*.

95. Véase ya R. GIL GRIMAU, «Necesidad de unos estudios sobre los moriscos en Marruecos», Rabat, 1978, (multicopista, 11 pp.); reproducido en ZBISS, GAFSI, BOUGHANMI y Epalza, *op. cit.*, pp. 251-262.

"Sur" y del "Estrecho" son realidades geográficas y político-culturales bastante difíciles de comprender en profundidad, aunque se quiera que sean «Un Estrecho sin orillas espirituales» donde domine «*La filosofía y el pensamiento sin fronteras*», como intenta describirlo, en su complejidad, el profesor Pacheco Paniagua, arabista, pensador y escritor de la Universidad de Sevilla[96].

Alfonso de la Serna, al principio y al final del prólogo que redactó para el libro de Gil Grimau, advierte la necesidad urgente del adecuado conocimiento mutuo entre españoles y marroquíes, basándonos en lo que ha sido ya escrito y publicado por los que nos han precedido, desde el siglo XIX:

> "[…] con la pasión de quien sabe que está tocando una fibra sensible de un gran cuerpo histórico, de quien se da cuenta de que tiene en las manos un rico tesoro casi inédito, una verdad escondida; algo, en fin, que hay que inventar en el más puro sentido de esta palabra: descubrir"[97].

Quien estaba intentando descubrir con pasión el "rico tesoro casi inédito" del pasado, del presente y del futuro hispano-marroquí era el propio Alfonso de la Serna, para transmitirlo en sus escritos[98].

> "Rodolfo Gil, al ofrecernos esta primera parte de su obra, nos pone de nuevo delante de un vasto hecho que esos hondos sentimientos a que me he referido más arriba han intentado más de una vez olvidar o rechazar: que Marruecos está ahí, enfrente de nosotros, desde el fondo de los siglos y ya para siempre, que, como vanguardia geográfica e histórica de África, de la nación árabe y de la comunidad islámica, ha desempeñado y desempeñará una función trascendental en la historia de España; que nos ofrece –por los restos del pasado histórico que aún permanecen entre las dos costas– restos y posibilidades; que todo nos es permitido menos una cosa: ignorarlos.
>
> Las páginas que siguen son prueba de un intento de comprensión por varias generaciones de españoles. Hagámosles el honor de comprender nosotros también este gran vecino nuestro, metido por los azares de la historia en las entrañas mismas del pasado español, tenaz compañero de nuestra vida, encarnizado enemigo a veces, amigo fraternal otras, incomprendido tantas"[99].

Rodolfo Gil seguiría, tras su paso como director del Centro Cervantes de Lisboa y su jubilación profesional, ambas líneas de publicaciones: la amplia línea de bibliografía española sobre temas hispano-magrebíes[100] y la más específica de la historia de los moriscos, antes y después de la expulsión, con dos congresos, en Sevilla la Nueva, al oeste de Madrid, en 1998 y en

96. Títulos de dos de los capítulos del inteligente libro de J.A. PACHECO, *Andalucía y Marruecos. Culturas para el diálogo*, Sevilla, 2004, sobre temas semejantes, sobre todo históricos, pero también con el capítulo final "De la historia a la realidad: Andalucía y Marruecos hoy" (pp. 165-177).

97. "Prólogo" a R. GIL GRIMAU, *Aproximación a una bibliografía*…, p. 9.

98. Véase especialmente A. DE LA SERNA, *Al sur de Tarifa*…

99. R. GIL GRIMAU, *Aproximación a una bibliografía*…, pp. 12-13.

100. Con la edición de los dos tomos de R. GIL GRIMAU, *Aproximación a una bibliografía*…, en prensa.

2005[101]. Hay que advertir que en las Actas del primer encuentro, de los 19 autores de comunicaciones, 11 eran árabes (7 de Marruecos, 2 de Egipto y uno respectivamente de Jordania y Líbano), junto con 8 europeos (6 españoles y 2 portugueses). Realmente, era una aplicación práctica de los deseos de política cultural de Alfonso de la Serna, "entre las dos orillas".

En realidad, creo que me identifico sobre todo con Rodolfo Gil en la aplicación académica y en las publicaciones (bibliografías, investigación y fomento de la investigación, divulgación) del estudio de los moriscos, a ambos lados del Estrecho, en la línea en la que nos alentó el embajador Alfonso de la Serna. Ha sido la línea de muchos otros encuentros y publicaciones que se iban haciendo en muchos sitios (especialmente en Oviedo, Teruel… y en Zaghouan y Túnez). Es lo que hemos hecho desde Alicante, identificándome yo también con la labor sobre los moriscos de España y sobre su exilio, de mis colegas los profesores María Jesús Rubiera Mata y Luis-Fernando Bernabé Pons: Congreso de Sant Carles de la Ràpita (Tarragona), en 1990[102] (organizado con Luis F. Bernabé Pons) y Congresos de Alicante, en 1980[103], en 1995[104] y 2000[105] (estos dos últimos dirigidos por María Jesús Rubiera, junto con su "Portal Digital" sobre Literatura de Mudéjares y Moriscos[106]), y la cooperación con los Simposios de

101. Véase las Actas ya publicadas del primero, en R. Gil Grimau, *La política y los moriscos en la época de los Austrias. Actas del encuentro. Diciembre 1998. Sevilla La Nueva. Palacio de Baena*, Sevilla La Nueva, 1999, 279 pp., con una presentación del director del encuentro R. Gil Grimau, "Introducción", pp. 7-9, con 19 comunicaciones, entre ellas una del propio R. Gil Grimau, «La marginalidad de los moriscos, un fenómeno impuesto», pp. 175-181. En 2005, otro importante congreso, en el centenario de la 1ª edición del *Quijote* de Cervantes, un segundo congreso sobre *Cervantes, el Quijote, lo moro, lo morisco y lo aljamiado*, se celebró en Sevilla del 19 al 21 de mayo de 2005, organizado por la Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales (SECC) y La Fundación Tres Culturas del Mediterráneo, en homenaje a la profesora e investigadora Dra. Soledad Carrasco Urgoiti, también dirigido por Rodolfo Gil. En esa misma línea de estudios sobre la relación de Cervantes con el mundo árabe mediterráneo, hay que señalar el libro editado por la catedrática de estudios árabes e islámicos M.J. Rubiera Mata (ed.), *Cervantes entre las dos orillas* (Alicante, Universidad de Alicante. Vicerrectorado de Extensión Universitaria, 2006, 255 pp.), con capítulos de temática diversa, por los profesores Rubiera, Bernabé Pons, El Erian, Epalza, Franco Sánchez y Stoll.

102. Véase M. de Epalza (dir. científico), *L'expulsió dels moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià. Congrés Internacional. 380 è aniversari de l'expulsió dels moriscos. Sant Carles de la Ràpita 5-9 de desembre de 1990*, Barcelona, 1994.

103. Del que saldría el libro de M. de Epalza (con M.J. Paternina y A. Couto), *Moros y Moriscos en el Levante Peninsular (Sharq Al-Andalus). Introducción Bibliográfica.*, Alicante, 1983, y las secciones bibliográficas de la revista *Sharq Al-Ándalus*, luego con los futuros catedráticos de estudios árabes e islámicos Francisco Franco Sánchez y L.F. Bernabé Pons.

104. Véase M.J. Rubiera (coord.), «Coloquio *"La Voz de Mudéjares y Moriscos"* (Alicante, 29-31 noviembre 1995)», en *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel-Alicante, 12 (1995) [1996].

105. Véase M.J. Rubiera Mata (coord.), *Carlos V, los moriscos y el Islam (Alicante, 20-24 noviembre 2000)*, Madrid, 2001.

106. Véase M.J. Rubiera Mata (dir.), "Literatura de Mudéjares y Moriscos", Edición digital de Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes Saavedra (BIMICESA), Alicante, ed. Universidad, desde 2001.

Mudejarismo de Teruel (también con Rubiera Mata, Bernabé Pons, Gafsi Slama y Bernard Vincent, entre otros)[107].

Creo que se ha pasado en los años 70, todavía en la España franquista post-colonial, a la consideración política de los países árabes dividiéndolos en "Marruecos y luego todos los demás" y –después de la crisis petrolera de 1973– "Marruecos, los países petrolíferos y todos los demás" al actual "Marruecos, los países árabes petrolíferos, sus dinastías monárquicas y todos los demás". Siempre estuvo Marruecos a la cabeza de las prioridades políticas españolas. Visión simplista, quizás, pero con un elemento de realidad indudable: la singularidad de Marruecos sobre los demás países árabe-islámicos, para la sociedad y la política españolas.

Viniendo diplomáticamente de su Embajada de Túnez a la de Rabat, Alfonso de la Serna acusó y encajó el golpe de esa singularidad marroquí, dentro del Magreb árabe. Y como eminente diplomático, lo estudió en profundidad y sacó sus conclusiones sobre las causas y sobre los remedios para solucionar los aspectos negativos de esas causas, que él resumía en "ignorancia mutua".

Por eso me ha interesado su pensamiento sobre ese tema, especialmente por los remedios a esa ignorancia, que interesan al universitario y escritor.

El Mágreb árabe encuadrado en otros problemas de vecindad diplomática de España

Los dos últimos libros de Alfonso de la Serna, en una especie de catarsis, sitúan ya a Marruecos, al "problema hispano-marroquí", en unas visiones internacionales bastante globales: el de la visión estética de un europeo, pintor belga, ante la realidad marroquí con tintes hispánicos[108], y el de la consideración de "fronteras sensibles de España" (Portugal; "el lejano Mágreb de ahí enfrente"; Francia; Inglaterra; América Hispana; Filipinas)[109]. El índice de este último libro, en la nota siguiente, indica algo de la perspectiva internacional del tema marroquí en Alfonso de la Serna, al tener que escoger para ese libro 26 de más

107. Véase participación de Rubiera y Epalza (y Bernabé Pons, desde 2004) en el Comité Científico de los Simposios de Mudejarismo de Teruel y con diversas ponencias y comunicaciones.

108. A. de la Serna, en *Tres visiones sobre Marruecos-España: La Guerra de África en la visión histórica de Galdós* (por F. Márquez Villanueva), *Marruecos y España en el espacio euro-Mediterráneo* (por A. Azoulay), *Marruecos: color y esencia* (por A. de la Serna), y *Apéndice: Discurso de Joaquín Costa en el meeting de la S.F.A.C., 1884*, Sevilla, 2003, pp. 35-42. [Conferencia pronunciada en la inauguración de fotografías «Marruecos» de Harry Gruyaert. Madrid, marzo 2002, Fundación Carlos de Amberes.]

109. A. de la Serna, *Las Fronteras Sensibles de España. Memoria fiel de nuestros vecinos históricos*, Burgos, 2004, 189 pp.

de un centenar de artículos suyos en "la página 3" del diario madrileño *ABC*, especialmente en lo referente al Magreb[110].

Alfonso de la Serna concluye el primero de esos dos textos, con una reflexión humanista de las relaciones entre españoles y marroquíes[111]:

> "el asombro que a tantos viajeros a Marruecos ha producido el encuentro con lo que no es igual, con lo que es tan distinto. Pero a poco que intentemos penetrar más adentro, conocerle en su verdad –como lo ha intentado la lente humanizada de la cámara de Harry Gruyaert– iremos descubriendo al ser humano que habita allí, al sur de Tarifa, pero que también habita aquí, entre nosotros, emigrante del Mágreb extremo, que viene a la España extrema; entender, en fin, que al otro lado del Estrecho hay un viejo país, hecho de luces y sombras, de grandezas y de pobrezas, cuya alma ha tratado de ver un artista de Amberes, en Flandes, que sabe que, en fin de cuentas, el hombre sobre la tierra, cerca o lejos de cada uno de nosotros, siempre es igual: un hombre sobre la tierra".

Marruecos: los moriscos y andalusíes, otra vez como puente

En su último libro, Alfonso de la Serna sintetiza en un párrafo final la realidad agridulce de las relaciones hispano-marroquíes, con la esperanza de que el conocimiento de la historia hispano-árabe que nos une abra la esperanza a nuevos entendimientos. Entre muchas cosas bellas y reales que acaba diciendo de esa "frontera sensible de España", de ese "lejano Mágreb de ahí enfrente", reconoce finalmente el mucho trabajo que queda por hacer, al final de su libro de 2004[112].

> "Después, está Marruecos. También he vivido allí. Cualquiera que se ponga a pensar se dará cuenta de cuántos vacíos de la memoria, imágenes equívocas, recuerdos amargos, ideas contradictorias, ambiguos sentimientos de atracción y rechazo han sido dejados, como un poso confuso, en las mentes españolas, por conquistas y reconquistas, guerras y paces, convivencias y conflictos. Un valladar

110. Cap. 1, "Reencuentro con Portugal".
Cap. 2, "El lejano Mágreb de ahí enfrente.
Apartados: "Marruecos. La sombra del Islam. El lejano Mágreb de ahí enfrente. Cervantes en la Goleta. Bertuchi, pintor de Marruecos".
Cap. 3, "Caminos franceses a España".
Cap. 4, "Diálogos de las dos islas: Inglaterra y España".
Cap. 5. "América íntima".
Cap. 6. "Filipinas de los abuelos".
Cap. 7, "Fronteras sensibles". Apartado: "Tres fronteras sensibles".

111. A. de la Serna, «Marruecos: color y esencia», p. 42.

112. A. de la Serna, *Las Fronteras Sensibles*…, p. 183.

> psicológico, que no acaba de abatirse, dificulta a muchos españoles el reconocimiento de que, pese a todo lo que nos ha sucedido, a un lado y otro de esa frontera hay huellas imborrables y entrañables de un pasado común que de 'nuestro lado', cristalizó en el legado de los sabios y poetas de al-Andalus y en los tesoros de Córdoba, Granada o Sevilla".

Una vez expuestos los principales campos de actuación cultural de Alfonso de la Serna en el Magreb árabe, como diplomático y como escritor, en la promoción del conocimiento adecuado de la historia común, vamos a detenernos finalmente en su promoción del tema de los moriscos en Marruecos. Es tema al que él dio mucha importancia, en su acción en Túnez, con notable éxito. No tendrá menos éxito en Marruecos, aunque con un contexto político y cultural mucho más amplio y diferente, como se acaba de ver.

Para ir terminando, habría por tanto que mencionar una notable –y discreta– realización de Alfonso de la Serna en Marruecos. Por inspiración suya salió un número especial de la revista *Academia. Revista de la Academia del Reino de Marruecos*[113], dedicado enteramente al tema "El éxodo de los moriscos hacia Marruecos". Tras la introducción del profesor e investigador de historia de Al-Ándalus, miembro de la Academia, Dr. Muhámmad Bencherifa, diez historiadores especialistas marroquíes exponen diversos aspectos del tema (M. Bencherifa, A. Benmansur, A. Benabdallah [miembros de la Academia], M. Razuq, H. Buzinab, H. Al-Fakiki, A. Chahbar, I. Al-Uthmani, A. Al-Lauah, M. Abu-Tálib). Cuatro años después se publicaban las actas de un segundo encuentro sobre los moriscos, con otros 10 trabajos, de investigadores árabes, algunos que repetían (Bencherifa, Buzinab, 'Uthmânî) y otros nuevos (A. Busharb, M. Al-Hasnawî, M. Hayyî, M. Ibn-'Azzûz Hakim, M. Al-Qaddûrî, A. At-Tâzî, Al-Yarârî)[114]. El tema del exilio morisco podía considerarse arraigado en los estudios históricos marroquíes modernos.

El embajador Alfonso de la Serna fue nombrado miembro numerario de la Academia del Reino de Marruecos, merecido reconocimiento a su labor como escritor sobre temas hispano-marroquíes y como promotor de los estudios hispano-árabes[115].

---

113. *Académia. Revue de l'Académie du Royaume du Maroc*, «Numéro spécial consacré à l'exode des Morisques vers le Maroc» (Rabat), nº 15 (1997), 246 pp. [totalmente en lengua árabe].

114. *Al-mûrîskiyyûn fi l-Magrib. An-nadwa ath-thâniya. Shifshawân* […] *1421 / 2000* ["Los moriscos en Marruecos. II Coloquio. Chauen/Chechaouen 2000 / 1421", editado totalmente en árabe por la revista de la Academia del Reino de Marruecos, Rabat, 2001].

115. En la página 5 del citado nº 15 de la revista figura el listado de los miembros numerarios de la Academia, con el grupo naturalmente más numeroso de marroquíes (29), pero también con 40 miembros de otras nacionalidades: Arabia Saudí (4), Argelia (1), Austria (1), China (1), Egipto (1), Emiratos Árabes Unidos (1), Francia (7), India (1), Irak (1), Jordania (2), Libia (1), Mauritania (1), México (1), Palestina (1), Portugal (2), Reino Unido (1), Rusia (1), Senegal (2), Siria (1), Suiza (1), Túnez (1), Turquía (1), USA (4), Vaticano (1), y 1 español, Alfonso de la Serna, que compartió ese honor con el catedrático arabista y ex-embajador Emilio García Gómez, hasta el fallecimiento de éste, en 1995.

Nota final

Mientras iba yo acumulando informaciones y reflexiones para las páginas de este trabajo iba pensando cuán superficialmente estaba valorando la acción cultural y la motivación plurifacética de Alfonso de la Serna, durante tantos años, en pro del conocimiento y de las relaciones hispano-árabes, habiendo algunas personas que los han seguido de cerca, en la sombra quizás, pero siempre presentes, confidentes privilegiados del propio embajador: su esposa Ana María Inciarte y sus hijos, Fernando, Blanca, Sol, Carmen, Ana y Paula de la Serna Inciarte, algunos de ellos con relación profesional directa con su misma profesión diplomática y cultural. A ellos quisiera dedicar mi modestísimo esfuerzo investigador por conocer, comprender y mostrar la acción del embajador de España, tal y como aparece en una serie de documentos y en mi propia memoria, tan limitada, selectiva y parcial. Ellos y los lectores sabrán comprender y perdonar que falten muchas cosas en esta exposición.

MARÍA SOLEDAD CARRASCO URGOITI (1922-2007)

Luis F. Bernabé Pons

El pasado 5 de octubre fallecía en Nueva York a causa de un infarto María Soledad Carrasco Urgoiti. La que fue su ciudad de adopción y trabajo durante muchas décadas la despidió en plena actividad intelectual, de la que dan muestra algunos trabajos suyos que desde entonces han aparecido (y los que aún aparecerán) y que ella ya no podrá ver. Allí había llegado como *lecturer* en Columbia University en 1946 y allí se radicó profesionalmente de forma definitiva desde 1949, pasando por diversos grados docentes y cargos académicos y honoríficos, especialmente en Hunter College de la City University of New York, hasta su jubilación anticipada en 1984.

Procedía María Soledad Carrasco de una familia de larga tradición liberal y de dedicación al estudio en el ambiente de la Institución Libre de Enseñanza. Nieta de Nicolás de Urgoiti, fundador de *El Sol* y de la editorial Calpe, por el que siempre sintió gran devoción –sólo comparable con la que sentía por su madre Ana-, sus estudios de filosofía y letras en la Universidad Central de Madrid y su posterior y fugaz vinculación al Colegio Estudio la situaban en una esfera ética e intelectual que contrastaba con la España de la posguerra más oscura. Por esa razón la América que había conocido le suponía una oportunidad de desarrollo personal que no quiso desaprovechar. El ambiente universitario norteamericano, en el que se forjó un prestigio no al alcance de todos, y su contacto con algunas de las principales figuras del exilio español, fue sin duda muy benéfico para su trayectoria intelectual y se halla presente en no pocas de sus publicaciones.

Su radicación en Estados Unidos no significó, sin embargo, una ruptura con su país de origen, aunque sí posiblemente un saludable distanciamiento en épocas de mayor aridez intelectual en España, que contrastaba radicalmente con la enorme renovación en el estudio de la civilización y los modos intelectuales españoles que se daba en los años cincuenta en las universidades americanas. Siempre apuntó Soledad Carrasco la inspiración que para su obra, la de una historiadora de la literatura, significó la lectura de la obra de Américo Castro y asimismo la de algunos de sus compañeros y discípulos, y en muchos de sus trabajos, especialmente los que atañen a la caracterización del morisco dentro de su sociedad, son identificables algunos rasgos procedentes de lo que fue un modo nuevo de contemplar los problemas sociales y culturales.

Desde finales de los años sesenta, María Soledad Carrasco intensifica su contacto con España, especialmente a través de una serie de publicaciones sobre algunos de sus temas de investigación, aunque será a partir de 1975 cuando la aparición de sus trabajos se hace regular en los medios académicos españoles. En especial en el lustro que siguió a su jubilación (1984-1989) volvió a residir de forma seguida en Madrid y se vinculó de forma especial a la *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, lo que vino de alguna forma a materializar su antigua admiración por Julio Caro Baroja y su interés por los temas etnográficos relacionados con su principal materia de estudio. Un vistazo rápido a su Bibliografía delata que a partir de esa época su nombre se hizo obligado a la hora de abordar cualquier aproximación a la literatura del siglo XVI, al Romancero, la comedia de moros y cristianos, la representación literaria de los moriscos, la imagen y representación de Granada, y tantos otros temas conexos. Los homenajes académicos que se le han brindado, en España o fuera de ella[1], los premios concedidos y la multitud de testimonios sobre ella en prólogos, recensiones o citas ponen de manifiesto la enorme admiración que su actividad de tantos años ha producido en generaciones de estudiosos y cómo muchos de sus trabajos se han convertido en modelos de labor científica y de sensibilidad literaria.

Su *El moro de Granada en la literatura*, que tuvo su origen en la tesis doctoral que defendió en Columbia, es uno de esos libros magníficos que atraviesan los años sin perder valor. Basado en una erudición extraordinaria, armado con sólidos criterios críticos y culminado con la pericia del *connaisseur*, el libro estudia el surgimiento y desarrollo en España de la figura del moro galante granadino y rastreaba su aparición en las literaturas europeas. De obligada cita para muchos especialistas de las más variadas disciplinas, *El moro de Granada* sigue siendo no sólo el punto de partida de uno de los más trillados senderos críticos, sino un auténtico venero –aún sólo parcialmente usado– de temas y sugerencias.

El libro de 1956 marcaría el camino central de sus investigaciones que recorrería toda su vida. Pero lejos de ir con anteojeras, Soledad Carrasco supo ver la complejidad del tema y cómo éste se ramificaba en muchos caminos de naturaleza diferente. De esta forma, con naturalidad pero con responsabilidad, se

1. Véase Abdeljelil Temimi (ed.), *Mélanges Maria Soledad Carrasco Urgoiti / Taḥiyyat taqīr li-l-duktūra María Soledad Carrasco Urgoiti*, Zaghouan, FTERSI, 1999, 2 vols.; el Círculo de Cultura Panamericano en su revista *Círculo: Revista de Cultura*, Cedar Grove, XXIX (2000), dedicó dos artículos a analizar su producción científica (José Olivio Jiménez, pp. 74-81, e Isabel Lozano, pp. 82-88); Nuria Martínez de Castilla y Rodolfo Gil Benumeya (eds.), *De Cervantes y el islam*, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2006 (contiene las actas del congreso "Cervantes, *El Quijote*, lo moro, lo morisco y lo aljamiado", que, celebrado en Sevilla en mayo de 2005, constituyó un expreso homenaje a María Soledad Carrasco Urgoiti: véanse especialmente las pp. 17-38, con páginas de Carmen Calvo, André Stoll, María Jesús Viguera y Rodolfo Gil Benumeya).

adentró por los vericuetos del intrincado problema morisco. Por un lado, abordó la representación literaria de su imagen y circunstancias con memorables páginas en torno al Romancero y a la comedia morisca en distintos autores, o con el rescate en solitario del gran testimonio que fue Ginés Pérez de Hita, o con el difícil encaje crítico de obras como *El Abencerraje* u *Ozmín y Daraja* en la contextura española de los siglos XVI y XVII (y aquí se impone lamentar una vez más la tardía presencia en España de un gran libro como su *The moorish novel: El Abencerraje and Pérez de Hita*).

Pero, como se decía, pronto fue consciente María Soledad Carrasco de que el tema era multifacético y se deslizaba con facilidad hacia terrenos no estrictamente literarios. Su responsabilidad intelectual le llevó a abordar temas que pensaba que no eran de su especialidad, pero que se habían tratado muy escasamente en España. De esta forma aparecieron estudios pioneros como «Aspectos folklóricos y literarios de la fiesta de moros y cristianos en España», o *El problema morisco en Aragón al comienzo del reinado de Felipe II*. Si se leen las páginas iniciales de los trabajos, que aún conservan su validez, y aún una aguda reflexión personal que realizó años más tarde («En la frontera entre la literatura e historia: una experiencia personal»), puede comprobarse cómo asumió el trabajo con todas las cautelas del mundo, pero asimismo con el mayor de los rigores y, muy especialmente, con una reconocible voluntad por documentarse al máximo.

En el maremágnum de la representación de los moriscos en la historia y la literatura de los siglos XVI y XVII comprobaba María Soledad Carrasco distintas vías de relación entre éstos y la mayoría cristiana. Analizando los testimonios literarios a través de los tamices histórico y social, daba cuenta tanto de las oportunidades que pudieron existir para una relación menos asfixiante entre los moriscos y la sociedad de su entorno, como del fracasado final de esas tentativas, que remansaron finalmente en terreno literario. Si ella pudo atestiguar, Cervantes culminante, la existencia más o menos soterrada de unas voluntades de comprensión de la cuestión morisca y de deseos de adecuación de los moriscos a una sociedad cristiana, asimismo dio fe del fin de esos anhelos, Pérez de Hita mediante, tras la guerra de las Alpujarras.

Uno de los temas que, arrancando de su tesis doctoral, había retomado con ilusión y empuje en los últimos años era el de la Granada nazarí en su proyección imaginaria a partir del siglo XVI. Apoyada en la recepción que especialistas en etnografía y pensamientos granadinos habían tributado a su obra, María Soledad Carrasco fue enhebrando alguno de los hilos presentes en su tesis de mediado el siglo XX para primero discernir un objeto de estudio –la Granada nazarí imaginada, recreada o reasumida– y posteriormente analizarlo en sus pormenores. La Alhambra y los Abencerrajes, Granada y el moro que la abandona, aparecían así como un *topos* en continuo movimiento, granadino primero, universal más tarde. Quizá algunas de las más brillantes páginas de las reflexiones de Soledad Carrasco pertenecen a sus análisis de esas imágenes

de Granada convertida en lecho de Procusto y cuya actualidad ella misma no ignoraba.

Era María Soledad Carrasco Urgoiti una mujer de pequeña estatura física y de apariencia frágil, pero estaba dotada de una energía inagotable. Hasta el final estuvo alternando su vida semestralmente entre Madrid y Nueva York, ello sin contar los numerosos viajes por España acudiendo a múltiples peticiones de colaboración, lo que no le impedía mantener imperturbable su frenético ritmo de lectura y escritura. De trato amabilísimo, una de las cosas que más llamaba la atención de ella –más en estos tiempos– era su enorme capacidad comunicativa, justo correlato de una prosa de extraordinaria elegancia. Asimismo lo increíblemente amplio de sus lecturas y lo sólido de sus convicciones intelectuales y éticas: hablábamos hace unos años en Teruel acerca de los escritos de un periodista metido a arabista (¿o era al revés?), y tras desmontar con cuatro certeras frases sus argumentos, concluía con tono de sorpresa: "¡Pero escribe con mala idea!", como si ese ejercicio, desgraciadamente frecuente, fuera inconcebible para ella, que siempre dejó traslucir la sincera ilusión que sentía por aquello que estudiaba.

Bibliografía de María Soledad Carrasco Urgoiti

___, *El moro de Granada en la literatura*, Madrid, Revista de Occidente, 1956. [Reimpr. Granada, Universidad de Granada (col. ARCHIVUM), 1989 (Estudio preliminar de Juan Martínez Ruiz).]

___, «Aspectos folklóricos y literarios de la fiesta de moros y cristianos en España», *Publications of the Modern Linguistic Association*, LXXVIII (1963), pp. 476-491; reed. en: *El Moro Retador y el Moro Amigo (Estudios sobre fiestas y comedias de Moros y Cristianos)*, pp. 25-66.

___, «En torno a *La Luna africana*, comedia de nueve ingenios», *Papeles de Sons Armadans*, Palma de Mallorca, 96 (marzo 1964), pp. 255-298; reed. en: *El Moro Retador y el Moro Amigo (Estudios sobre fiestas y comedias de Moros y Cristianos)*, pp. 245-275.

___, «Notas sobre el vejamen de academia en la segunda mitad del siglo XVII», *Revista Hispánica Moderna,* Philadelphia, XXXI (1965), pp. 97-111.

___, «El relato 'Historia del Moro y Narváez' y 'El Abencerraje'», *Revista Hispánica Moderna. Homenaje a Federico de Onís (1885-1966)*, New York (Columbia University), XXXIV (1968), pp. 242-255; reed. en: *Estudios sobre la novela breve de tema morisco*, pp. 21-38.

___, *El problema morisco en Aragón al comienzo del reinado de Felipe II (estudio y apéndices documentales)*, Valencia, Gráficas Soler, 1969 (Estudios de Hispanófila, 1).

___, «*El cerco de Santa Fe* de Lope de Vega, ejemplo de comedia épica», *Homenaje al Prof. William L. Fichter*, Madrid, Castalia, 1971, pp. 115-125; reed. en: *El*

Moro Retador y el Moro Amigo (Estudios sobre fiestas y comedias de Moros y Cristianos), pp. 109-122.

___, «Las cortes señoriales del Aragón mudéjar y *El Abencerraje*», en R. Pincus Sigele y G. Soberano (eds.), *Homenaje a Casalduero. Crítica y Poesía*, Madrid, Gredos, 1972, pp. 115-128; reed. en: *Estudios sobre la novela breve de tema morisco*, pp. 39-54.

___, «*Más singulares desafíos, según él decía, que Gante y Luna*… Nota a una alusión del *Quijote*», en Antonio Gallego Morell, Nicolás Marín y Andrés Soria (eds.), *Estudios de literatura y arte dedicados al Prof. Emilio Orozco Díaz*, Granada, Universidad de Granada, 1979, vol. I, pp. 241-249.

___, «Les Fêtes équestres dans *Les Guerres civiles de Grenade* de Pérez de Hita», en J. Jacquot y E. Konigson (eds.), *Les Fêtes de la Renaissance*, París, CNRS, 1975, vol. 3, pp. 299-312.

___, *The moorish novel. El Abencerraje and Pérez de Hita*, Boston, Twayne Publisher, 1976; caps. 5 al 8 traducidos y resumidos en *Los moriscos y Ginés Pérez de Hita,* pp. 51-74 con el título «Las Guerras Civiles de Granada».

___, «Christians and Moors in Spain: History, Religion, Theatre», *Cultures. III: Festivals and Carnivals: The Major Traditions*, 1 (1976), pp. 87-116.

___, «La cultura popular de Ginés Pérez de Hita», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Madrid, XXXIII (1977), pp. 1-22; reed. en: *Los moriscos y Ginés Pérez de* Hita, pp. 31-50.

___, «Notas sobre la múltiple figura del guía en *El Criticón*», *Actas del V Congreso Internacional de Hispanistas*, I, Bordeaux, Université de Bordeaux, 1977, pp. 271-278.

___, «'Allega, morico, allega'. Notas sobre un villancico del siglo XVI y sus glosas», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Madrid, XXXV (1979-1980), pp. 401-412; reed. en: *Vidas fronterizas en las letras españolas*, pp. 35-46.

___, «Cervantes en su comedia *El laberinto de amor*», *Hispanic Review. Otis H. Green Memorial Issue*, Philadelphia, 48, 1 (Winter, 1980), pp. 77-90.

___, «Perfil del pueblo morisco según Pérez de Hita (Notas sobre la *Segunda parte de las Guerras Civiles de Granada*)», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Madrid, XXXVI (1981), pp. 53-84; reed. en: *Los moriscos y Ginés Pérez de Hita*, pp. 75-104.

___, «*De buen moro, buen cristiano*: Notas sobre una comedia de Felipe Godínez», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, México, XXX (1981), pp. 546-573; reed. en: *El Moro Retador y el Moro Amigo (Estudios sobre fiestas y comedias de Moros y Cristianos)*, pp. 195-230.

___, «Dos cuentecillos sobre moriscos recogidos en Túnez», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Madrid, XXXVI (1981), pp. 177-180.

___, «Ginés Pérez de Hita frente al problema morisco», *Actas del Cuarto Congreso Internacional de Hispanistas (Salamanca, 1971)*, Salamanca, Universidad de

Salamanca, 1982, vol. I, pp. 269-281; reed. en: *Los moriscos y Ginés Pérez de Hita,* pp. 17-30.

___, «Notas sobre el romance morisco y la comedia de Lope de Vega», *Revista de Filología Española*, Madrid, LXII, 1-2 (1982), pp. 51-76.

___, «Presencia y eco del romance morisco en comedias de Calderón (1629-1639)», *Actas del Congreso Internacional sobre "Calderón y el teatro español del Siglo de Oro"*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1983 (anejos de *Segismundo,* 6), pp. 855-867; reed. en: *El Moro Retador y el Moro Amigo (Estudios sobre fiestas y comedias de Moros y Cristianos)*, pp. 175-191.

___, «El trasfondo social de la novela morisca del siglo XVI», *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*, Madrid, II (1983), pp. 42-56; reed. en: *Vidas fronterizas en las letras españolas,* pp. 193-206.

___, «Reflejos de la vida de los moriscos en la novela picaresca», en *En la España medieval (Estudios dedicados al profesor D. Angel Ferrari Núñez, I)*, Madrid, 4 (1984), pp. 175-223.

___, «Fortuna reivindicada: recreación de un motivo alegórico en *El Criticón*», *El Crotalón. Anuario de Filología Española*, Madrid, I (1984), pp.159-176.

___, «Vituperio y parodia de un romance morisco en el romancero nuevo», en Y.-R. Fonquerme y A. Esteban (eds.), *Culturas populares. Diferencias, divergencias, conflictos*, Madrid, Casa de Velázquez - Universidad Complutense, 1986, pp. 115-138; reed. en: *Vidas fronterizas en las letras españolas*, pp. 47-72.

___, «La fiesta de Moros y Cristianos y la cuestión morisca en la España de los Austrias», en J. Álvarez Barrientos (coord.), *Actas de las Jornadas sobre teatro popular en España*, Madrid, C.S.I.C., 1987, pp. 65-84; reed. en: *El Moro Retador y el Moro Amigo (Estudios sobre fiestas y comedias de Moros y Cristianos)*, pp. 67-90.

___, «Notas sobre un motivo áulico en Pedro de Padilla y Ginés Pérez de Hita», *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica. Estudios y textos dedicados a Francisco López Estrada*, Madrid, 6 (1987), pp. 373-382; reed. en: *El Moro Retador y el Moro Amigo (Estudios sobre fiestas y comedias de Moros y Cristianos),* pp. 91-105.

___, «*El buen caballero, Maestre de Calatrava* de Juan Bautista de Villegas (Nota sobre la relación de romancero y comedia en el Sigo de Oro)», *Homenaje a Álvaro Galmés de Fuentes*, Madrid: Gredos, 1987, vol. III, pp. 337-347; reed. en: *El Moro Retador y el Moro Amigo (Estudios sobre fiestas y comedias de Moros y Cristianos)*, pp. 157-174.

___, «La cuestión morisca reflejada en la narrativa del Siglo de Oro», en *Destierros Aragoneses. I. Judíos y moriscos*, Zaragoza, Institución Fernando El Católico, 1988, pp. 229-253.

___, Vicente Espinel, *Vida del Escudero Marcos de Obregón*, Madrid, Castalia, 1988, edición, introducción y notas de …

___, «La comedia hagiográfica 'Los tres hermanos del cielo' (Godínez refundido por el actor Francisco de la Calle)», *Revista de Dialectología y Tradiciones Po-*

pulares, Madrid, XLIII (1988), pp. 95-103; reed. en: *El Moro Retador y el Moro Amigo (Estudios sobre fiestas y comedias de Moros y Cristianos)*, pp. 231-241.

___, «La *Historia de Ozmín y Daraja* de Mateo Alemán en la trayectoria de la novela morisca», *TIGRE [Travaux Ibériques de l'Université des Langues et Lettres de Grenoble]*, 5 (1990), pp. 17-42; reed. en: *Estudios sobre la novela breve de tema morisco*, pp. 105-126.

___, «Notas sobre oralidad y función del cuento tradicional en Vicente Espinel», *Bulletin Hispanique. Homenaje a Maxime Chevalier,* Burdeos, 92, 1 (1990), pp. 125-140.

___, «*La Palme de fidélité* (1620) de Nicolas Lancelot, adaptación de la 'Historia de Ozmín y Daraja' de Mateo Alemán», *Estudios dedicados al Profesor Juan Martínez Ruiz*, Granada, Universidad de Granada, 1991, pp. 59-72; reed. en: *Estudios sobre la novela breve de tema morisco*, pp. 127-144.

___, «Francisco Márquez Villanueva ante la narrativa del siglo XVI», *Anthropos. Boletín de información y documentación. Francisco Márquez Villanueva. Una nueva visión metodológica y de proyecto de la cultura hispana*, Barcelona, 137 (1992), pp. 37-42.

___, «Don Álvaro Tarfe: el personaje morisco de Avellaneda y su variante cervantina», *Revista de Filología Española*, Madrid, 73, 3-4 (1993), pp. 275-293; reed. en: *Los moriscos y Ginés Pérez de Hita*, pp. 137-156.

___, «Experiencia y fabulación en las *Guerras Civiles de Granada* de Ginés Pérez de Hita», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Granada, XLII-XLIII (1993-1994), pp. 49-72; reed. en: *Los moriscos y Ginés Pérez de Hita*, pp. 105-128.

___, «Los moriscos en el pensamiento de Caro Baroja», *Cuadernos Hispanoamericanos. Homenaje a Julio Caro Baroja*, Madrid, 533-534 (1994), pp. 217-226.

___, «*La honesta infamada y Muerte de los Abencerrajes* en la tradición dramática y áulica», *Actas Irvine-92. XI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Irvine, University of California, 1994, vol. III, pp. 121-128; reed. en: *Los moriscos y Ginés Pérez de Hita*, pp. 129-136.

___, «Una huella de *El Abencerraje* en *Las Navidades de Madrid* de Mariana de Carvajal: 'El esclavo de su esclavo'», en F. Carbó, J.V. Martínez Luciano, E. Miñano y C. Morenilla (eds.), *Quaderns de filologia. Estudis literaris. Homenatge a Amelia García-Valdecasas,* València, 1, 1 (1995), pp. 221-228; reed. en: *Estudios sobre la novela breve de tema morisco*, pp. 165-175.

___, «La voluntad dividida de Camerino en la trayectoria de la novela morisca», en Luce López-Baralt y Francisco Márquez Villanueva, *Erotismo en las letras hispanas: aspectos, modos y fronteras*, México, El Colegio de México, 1995, pp. 47-69; reed. en: *Estudios sobre la novela breve de tema morisco*, pp. 145-164.

___, «La comedia morisca de Lope de Vega», en *El Moro Retador y el Moro Amigo (Estudios sobre fiestas y comedias de Moros y Cristianos),* pp. 279-313.

___, *El Moro Retador y el Moro Amigo (Estudios sobre fiestas y comedias de Moros y Cristianos),* Prólogo de Francisco Márquez Villanueva, Granada, Universidad de Granada (Biblioteca de Bolsillo, 21), 1996.

___, «El reto del moro en la comedia española», en J.A. González Alcantud (ed.), *Pensar la Alpujarra*, Granada, Diputación de Granada, 1996, pp. 241-276.

___, «Musulmanes y moriscos en la obra de Cervantes: beligerancia y empatía», *Fundamentos de Antropología*, Granada, 6-7 (1997), pp. 66-79.

___, «La frontera en la comedia de Lope de Vega», en Pedro Segura Artero (coord.), *Actas del Congreso la Frontera Oriental Nazarí como sujeto histórico (s. XIII-XVI). Lorca-Vera, 22 a 24 de noviembre de 1994,* Almería, Instituto de Estudios Almerienses, Diputación de Almería, 1997, pp. 489-499; reed. en: *Vidas fronterizas en las letras españolas*, pp. 179-192.

___, «Apuntes sobre el mito de los Abencerrajes y sus versiones literarias», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Granada, 47 (1998), pp. 65-88.

___, «Granada en lejanía: Ganivet y Francisco García Lorca», *Fundamentos de Antropología*, Granada, 8-9 (1998), pp. 113-121.

___, «*Paseos* (Juan Velázquez de Echeverría) y *Nuevos paseos por Granada* (Simón de Argote): haz y envés de un libro-guía», en J.C. de Torres Martínez y C. García Antón (eds.), *Estudios de literatura española de los siglos XIX y XX. Homenaje a Juan María López Taboada*, Madrid, C.S.I.C., 1998 (anejos de *Revista de Literatura*, 47), pp. 174-179; reed. en: *Vidas fronterizas en las letras españolas*, pp. 153-160.

___, «*El gallardo español* como héroe fronterizo», en A. Bernat Vistarini (ed.), *Actas del Tercer Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas (1997)*, Palma de Mallorca, Universitat de les Illes Balears, 1998, pp. 571-581; reed. en: *Vidas fronterizas en las letras españolas*, pp. 99-112.

___, «Apuntes sobre el calificativo 'morisco' y algunos textos que lo ilustran», en André Stoll (ed.), *Averroes Dialogado y otros momentos literarios y sociales de la interacción cristiano-musulmana en España e Italia. Un seminario interdisciplinar*, Kassel, Edition Reichenberger, 1998, pp. 187-209; reed. en: *Estudios sobre la novela breve de tema morisco*, pp. 63-80.

___, «Variantes de las Comedias de Moros», *Actas del IV Congreso Internacional de la Asociación Internacional Siglo de Oro (AISO)*, Alcalá, Universidad de Alcalá, 1998, vol. 1, pp. 363-370.

___, «El morisco ahidalgado en las letras del Siglo de Oro», en Abdeljelil Temimi (ed.), *Actes du VIIIe Symposium International d'Études Morisques sur: Images des Morisques dans la littérature et les arts*, Zaghouan, FTERSI, 1999, pp. 99-112; reed. en: *Vidas fronterizas en las letras españolas*, pp. 73-90.

___, «Exilio y dualidad cultural en la experiencia de los moriscos españoles», *Círculo. Revista de Cultura*, Verona (NJ) 29 (2000), pp. 89-96.

___, «Hacia la visión romántica de Granada como imagen del exilio», José Antonio González Alcantud y Manuel Barrios Aguilera (eds.), *Las Tomas: antropología histórica de la ocupación del Reino de Granada*, Granada, Diputación de Granada, 2000 (Biblioteca de etnología, 7), pp. 619-642; reed. en: *Vidas fronterizas en las letras españolas*, pp. 161-178.

___, «Los *Paseos por Granada* de Velázquez de Echeverría como testimonio etnográfico», *Demófilo. Revista de Cultura Tradicional de Andalucía*, Sevilla, 35 (2000), pp. 81-93; reed. en: *Los moriscos y Ginés Pérez de Hita,* pp. 157-170.

___, «Pedro de Padilla en el entorno de la Granada morisca», en *Homenaje a Elena Catena*, Madrid, Castalia, 2001, pp. 115-123; reed. en: *Vidas fronterizas en las letras españolas*, pp. 91-98.

___, «La añoranza de la Alhambra desde la perspectiva de Occidente (Las influencias del mito constructivo alhambreño)», en José Antonio González Alcantud y Antonio Malpica Cuello (eds.), *Pensar la Alhambra*, Granada-Rubí, Centro de Investigaciones Etnológicas Ángel Ganivet – Editorial Anthropos, 2001, pp. 224-242.

___, «Nuevas perspectivas del último cuarto de siglo en torno a *Marcos de Obregón*», *Edad de Oro*, Madrid, XX (2001), pp. 55-67.

___, «En la frontera entre la literatura e historia: una experiencia personal», en Abdeljelil Temimi (ed.), *Mélanges Luce López-Baralt*, Zaghouan: FTERSI, 2001, vol. I, pp. 197-203; reed. en *Estudios sobre la novela breve de tema morisco*, pp. 55-62.

___, «La comedia del siglo XVII y la frontera norteafricana», en Christoph Strosetzki (ed.), *Actas del V Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro. Münster 1999*, Frankfurt am Main – Madrid, Vervuert – Iberoamericana, 2001, pp. 13-31; reed. en: *Vidas fronterizas en las letras españolas*, pp. 207-228.

___, «La novela morisca», en Francisco López Estrada, Félix Carrasco y María Soledad Carrasco Urgoiti, *La novela española en el siglo XVI*, Frankfurt am Main – Madrid, Vervuert – Iberoamericana, 2001, pp. 51-87.

___, «Vicente Espinel y su tiempo», en J.M. Ortega de la Cruz (ed.), *Homenaje a Vicente Espinel en el 450 Aniversario de su nacimiento*, Ronda, Ayuntamiento de Ronda, 2001, pp. 99-114; reed. en: *Vidas fronterizas en las letras españolas*, pp. 133-152.

___, «Personajes moriscos en la obra de Cervantes», *II Jornadas de Estudios Moriscos (14, 15 y 16 de junio de 2001)*, Hornachos, Ayuntamiento de Hornachos, 2002, pp. 31-44; reed. en: *Vidas fronterizas en las letras españolas*, pp. 113-132.

___, «La figura de la cautiva en España (vida y literatura)», en Michele Bernardini, Clara Borrelli, Anna Cerbo y Encarnación Sánchez García (eds.), *Europa e Islam tra i secoli XIV e XVI = Europe and Islam between 14th and 16th centuries*, Nápoles, Istituto Universitario Orientale, 2002, pp. 883-907; reed. en: *Vidas fronterizas en las letras españolas*, pp. 19-34.

___, «'La hija del visir de Granada' (1804) por Cándido María Trigueros (adaptación de un cuento oriental)», en W. Mejías-López (ed.), *Morada de la palabra: Homenaje a Luce y Mercedes López-Baralt*, San Juan (Puerto Rico), Universidad de Puerto Rico, 2002, vol. I, pp. 398-407; reed. en: *Estudios sobre la novela breve de tema morisco*, pp. 177-186.

___, «La imagen mítica de la Granada nazarí en las literaturas europeas de los siglos XVI y XVII», en Celia del Moral (ed.), *En el epílogo del Islam andalusí: la Granada del siglo XV*, Granada, Al-Mudun-Universidad de Granada, 2002, pp. 307-343; reed. en: *Los moriscos y Ginés Pérez de Hita,* pp. 171-199.

___, «La anticipación de un esquema de *La vida es sueño* (padre, hijo, valido) en *El hijo de Reduán* de Lope de Vega», en Ignacio Arellano (ed.), *Calderón 2000. Homenaje a Kurt Reichenberger en su 80 cumpleaños. Actas del Congreso Internacional IV Centenario del nacimiento de Calderón*, Kassel, Reichenberger, 2003, vol. II, pp. 435-455.

___, «Les reflets littéraires d'Al-Andalus en Europe», en José Antonio González Alcantud y François Zabbal (eds.), *Histoire de l'Andalousie. Mémoire et enjeux*, Montpellier, L'Archange Minotaure, 2003, pp. 73-87.

___, «El romancero morisco de Pedro de Padilla en su *Thesoro de varia poesía* (1580)», en Isaías Lerner, Robert Nival y Alejandro Alonso (eds.), *Actas del XIV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas (New York, 16-21 de julio de 2001)*, Newark, Juan de la Cuesta, 2004, vol. 2, pp. 89-100. También en Pierre Civil (coord.), *Siglos Dorados: homenaje a Augustin Redondo*, Madrid, Castalia, 2004, vol. I, pp. 223-234.

___, «Presencia de Granada en el imaginario de Occidente», en Francisco Jarauta (ed.), *Oriente-Occidente. Cartografía de una distancia*, Madrid, Fundación Marcelino Botín, 2004, pp. 159-170.

___, «Reencuentro con Jerónimo Jiménez de Urrea y su *Diálogo de la verdadera honra militar* (1566)», *Dejar hablar a los textos: Homenaje a Francisco Márquez Villanueva*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2005, vol. 2, pp. 669-686.

___, «'Junto a la enemiga Argel'. Apuntes sobre los romances de cautiverio», en Ch. Couderc y B. Pellistrandi (eds.), *"Por discreto y por amigo". Mélanges offerts à Jean Canavaggio*, Madrid, Casa de Velázquez, 2005, pp. 373-383.

___, *Vidas fronterizas en las letras españolas*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2005 (col. Alborán).

___, *Estudios sobre la novela breve de tema morisco*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2006 (col. Alborán).

___, *Los moriscos y Ginés Pérez de Hita,* Barcelona, Edicions Bellaterra, 2006 (col. Alborán).

___, «Presencia de la mujer morisca en la narrativa cervantina», en Nuria Martínez de Castilla Muñoz y Rodolfo Gil Benumeya Grimau (eds.), *De Cervantes y el Islam: actas del encuentro 'Cervantes, El Quijote, lo moro, lo moris-*

co y lo aljamiado celebrado en Sevilla, los días 19-21 de mayo de 2005, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2006, pp. 117-134.

___, «Menéndez Pelayo ante la maurofilia literaria del siglo XVI: comentario al capítulo VII de los *Orígenes de la Novela*», *"Orígenes de la Novela". Estudios. Actas del Primer Simposio de la Sociedad Menéndez Pelayo*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo – Universidad de Cantabria – Consejería de Educación del Gobierno de Cantabria, 2007, pp. 279-293.

___, «Los escritores de la Granada renacentista ante su pasado nazarí: mitificación y olvido», *Studi Ispanici*, Pisa-Roma, 6 (2007), pp. 29-40.

___, «Proyección del problema morisco en la narrativa cervantina», *Actas del X Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2007, pp. 5-36.

___ (con Míkel de Epalza), «El manuscrito 'Errores de los moriscos de Granada' (Un núcleo criptomusulmán del siglo XVIII)», *Fontes Rerum Balearium*, Mallorca, III (1980), pp. 235-247.

Recensiones

RECENSIONES

GALMÉS DE FUENTES, Álvaro (Edición, notas lingüísticas y glosario), VILLAVERDE AMIEVA, Juan Carlos (Preparado para la imprenta) y LÓPEZ-BARALT, Luce (Estudio preliminar), *Tratado de los dos caminos. Por un morisco refugiado en Túnez (Ms. S.2 de la colección Gayangos, Biblioteca de la Real Academia de la Historia)*, Oviedo, Instituto Universitario Seminario Menéndez Pidal (Universidad Complutense de Madrid) – Seminario de Estudios Árabe-Románicos (Universidad de Oviedo) (Colección de literatura española aljamiado-morisca, 14), 2005, 598 pp., 19x14 cm, ISBN: 84-6098914-3.

La presente edición completa del hasta ahora llamado generalmente "Manuscrito Gayangos S.2", de la Real Academia de la Historia de Madrid, de autor morisco anónimo y de título también anónimo, es un acontecimiento de primera importancia en los estudios mudéjares y moriscos, en la literatura de los últimos musulmanes de Al-Ándalus y sus descendientes en España, como prefieren describirles algunos. Sus editores le han puesto, por muchas y adecuadas razones, un título que corresponde a su contenido y a varias expresiones que se encuentran en el texto: *Tratado de los dos caminos*.

Es un texto en español y con letra latina, de principios del siglo XVII, escrito por un morisco expulsado de España y refugiado en Túnez. El Académico de la Historia Eduardo Saavedra, que publicó en 1889 el primer catálogo bastante completo de los textos entonces conocidos de esos escritos musulmanes en español, lo calificaba de "libro muy notable", dando a conocer muy escuetamente su contenido. Fue otro futuro Académico de la Historia, Jaime Oliver Asín, quien lo daría a conocer en un largo estudio en 1931, con su contexto y su importancia. Otro Académico de la Historia, Álvaro Galmés de Fuentes, y la profesora portorriqueña Luce López-Baralt emprendieron la edición completa y estudio de tan notable texto, que ha culminado con esta edición realizada gracias al trabajo dejado a medias por Galmés y al tesón de Juan Carlos Villaverde Amieva, de la Universidad de Oviedo. La profesora de la Universidad de Puerto Rico Luce López-Baralt, experta en literatura española y en escritos de moriscos, ha realizado el largo "Estudio preliminar" que presenta el *Tratado de los dos caminos*, con erudición y amplias perspectivas históricas y literarias (pp. 27-186). El camino ha sido largo, pero el resultado ha sido satisfactorio, digno del esfuerzo final y de la competencia de los profesores López-Baralt y Villaverde.

El texto (editado en las pp. 187-498) es de un solo autor aunque contiene tal variedad de temas, de origen árabe-islámico y de origen hispánico, que se ha considerado a veces como una miscelánea. Pero López-Baralt es categórica, con razón: "El autor, pese a que su obra miscelánea podía ser antologizada

con gran éxito, ha pensado, sin embargo, su obra como un conjunto unitario cuidadosamente estructurado. Todo ello a despecho de la generosa proliferación de temas y géneros que prodiga en su libro" (p. 115). Siempre alrededor del eje central de su libro, los dos caminos del musulmán, el de la mundanal facilidad del placer terrenal o el difícil camino de la virtud y su premio eterno.

Pero, además de su excelente calidad y propiedad lingüística en castellano, se distingue por "La voluntad de estilo del escritor morisco", con algunas expresiones propias de la religión musulmana y bastantes leyendas y relatos islamizantes, ya que se dirige a sus correligionarios hispanohablantes en el exilio. Ha llamado siempre la atención la amplísima cultura literaria española de la que hace gala este escritor y que amenizan las páginas de su texto y le ponen quizás a la cabeza de los mejores escritores de ese reducido grupo de musulmanes que se expresan en español (el segovianoYça de Gebir, a mediados del XV; el Mancebo de Arévalo, a principios del XVI; Miguel de Luna y el grupo de autores del apócrifo *Evangelio de San Bernabé*, a fines de ese siglo o principios del siguiente; e Ibrahim de Bolfad, Ibrahim Taybili y su rico poemario *Cántico espiritual* y otros escritores y traductores del exilio, como el texto recientemente editado por el profesor egipcio Tarek Khedr).

Por otra parte, el morisco refugiado en Túnez autor de este *Tratado de los dos caminos* refleja muy bien y explícitamente las circunstancias sociales, intelectuales y religiosas de los musulmanes expatriados de España (especialmente entre 1609 y 1614) e instalados bruscamente en las sociedades árabe-islámicas del Magreb y del Imperio Turco-Otomano. Aquí, la rica y matizada información que recoge en su "Estudio preliminar" la profesora López-Baralt abre amplios campos al conocimiento histórico de ese éxodo de centenares de miles de musulmanes españoles.

Esta presentación no es exhaustiva. Quiere ser una invitación a leer y a estudiar este importante texto y a proseguir en las líneas abiertas por sus editores. Echamos de menos, modestamente, la falta de una bibliografía sistemática que recoja las abundantes citas de autores que se encuentran –y las que no se encuentran– en las notas, y un índice onomástico general, precisamente para ver lo que hay –de agradecer, en sus amplias perspectivas-, y en lo que falta, de lo ya investigado y lo por investigar.

Míkel de EPALZA

Actas del IX Simposio Internacional de Mudejarismo. Mudéjares y moriscos. Cambios sociales y culturales, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2004, 604 pp.

Como viene siendo habitual, el Centro de Estudios Mudéjares publica las actas de la principal reunión científica sobre los estudios mudéjares y moriscos,

que se celebra trianualmente y de forma ininterrumpida desde 1975 en la ciudad de Teruel, y que alcanza con esta publicación resultante su IX edición, la cual tuvo lugar entre los días 12 y 14 de septiembre de 2002. Se recogen bajo el epígrafe de "Mudéjares y moriscos. Cambios sociales y culturales" las cuatro sesiones de que constó el simposio, divididas a su vez en cinco conferencias y treinta y una comunicaciones dedicadas a los más variados aspectos de la historia, el arte y la literatura de las comunidades mudéjar y morisca, si bien en esta ocasión quisieron sus organizadores que alcanzaran un mayor protagonismo las aportaciones relacionadas con la realidad social de estos grupos hispánicos marginales.

Primera sesión:

A este vector social consagró precisamente Jean-Pierre Molénat la lectura de la conferencia inaugural, dedicada a la descripción de los aspectos que jugaron un papel relevante en la transición de la sociedad hispanoárabe a la comunidad mudéjar, imposible de producirse sin el reconocimiento estatutario del poder cristiano, pese a los apoyos que en un primer momento recibieron los musulmanes peninsulares de sus correligionarios del *Dâr al-Islâm*. Seguidamente, los artículos de las comunicaciones que compusieron la primera sesión del simposio están dedicados a la reflexión teórica y metodológica en torno al fenómeno mudéjar en sus diversos ámbitos geográficos. Así, Manuel Ruzafa García presenta el estado actual de la cuestión mudéjar, especialmente en territorio valenciano, a partir de la bibliografía última sobre el asunto, al tiempo que plantea el estudio de los comportamientos que rigen los mecanismos de adaptación social de estas comunidades residuales islámicas mediante la interesante adopción de criterios sociológicos.

En la misma línea, pero para el caso de la población aragonesa, se presenta el trabajo de José Manuel Abad Asensio, quien, a partir de cartas de población y de estudios de prosopografía, aborda la compleja adaptación de la sociedad islámica al nuevo orden social desde el punto de vista del choque de "mentalidades", observando igualmente los cambios producidos en la población musulmana como consecuencia de ello. Por su parte, Ana Echevarría Arsuaga propone igualmente un interesante estudio sobre la adaptación de los mudéjares a partir del siglo XIII, ahora para la región castellana, observando la diversa distribución y el desplazamiento poblacional musulmán derivado del sistema de pactos aplicados distintivamente. Se completa asimismo el estudio con la inclusión de un apéndice documental.

Germán Navarro Espinach y Concepción Villanueva Morte presentan un estudio prosopográfico y genealógico de los mudéjares turolenses y del Valle de Ebro con el fin de arrojar luz sobre el grado de movilidad e integración de estas comunidades. Al mismo tiempo, los autores presentan en apéndice un exhaustivo listado de apellidos mudéjares aragoneses y su ubicación geográfica con el objetivo de convertirlo en valiosa base de datos para el futuro investigador.

José Mª Castillo del Carpio inicia una serie de tres aportaciones a esta primera sesión sobre la "cuestión morisca". El citado autor investiga a partir de las fuentes documentales de la Generalitat Valenciana los movimientos migratorios de los moriscos como factor que determina trascendentalmente la situación demográfica de la región levantina durante el siglo XVI. Ya referido al contexto turolense, Vidal Muñoz Garrido emplea en su breve trabajo documentación eclesiástica para indicar el deterioro de la situación económica de los moriscos lugareños y su marginación hasta el decreto de expulsión de 1609, acompañándolo igualmente con anexos documentales. Por último, Joaquín Aparici Martí realiza una aproximación a las actividades socio-económicas de la minoría morisca de la región castellonense, completando su trabajo con un estudio prosopográfico específico de los moriscos del valle de Artana.

Una segunda parte de esta primera sesión está dedicada a los estudios sobre la religiosidad mudéjar y morisca. Consuelo López-Morillas dedica el texto de su ponencia a la traducción castellana no aljamiada del Corán, fechada en 1606, que, por los análisis aducidos, puede tener alguna relación con la traducción original del Libro Sagrado de los musulmanes llevada a cabo hacia mediados del siglo XV por Juan de Segovia e Yça Gidelli.

Por su parte, Nuria Martínez de Castilla da cuenta, a partir del ms. T-19 de la Real Academia de la Historia, del fenómeno de cohesión que ejercen las clases dirigentes moriscas a través del ejercicio de la oración entre la población criptomusulmana. Igualmente sobre la temática de la religiosidad morisca, María José Cervera Fras analiza el capítulo conocido como los *diez mandamientos*, inserto en el ms. aljamiado nº 3 de Calanda, consistente en la exposición de doctrina islámica en forma versificada, al tiempo que la autora investiga sobre sus fuentes textuales.

José Fernando García Cruz puso el cierre a la primera sesión del simposio con dos trabajos sobre derecho islámico: el primero de ellos aborda la función del cadí en el ordenamiento penal islámico a través de la *Historia de los jueces de Córdoba* de al-Joxaní; el segundo estudia la noción de *yihad* a partir del derecho islámico, tratando de destacar su distinto valor según lo abordan las diferentes escuelas jurídicas del Islam.

Segunda sesión:

El texto de la ponencia correspondiente a la segunda sesión corrió a cargo de Gonzalo M. Borrás Gualis, abriendo con ella una amplia representación de trabajos dedicados al arte mudéjar y morisco. Su estudio se fundamenta en el *continuum* de rasgos artísticos observados por Borrás entre el arte mudéjar granadino y muchas de las representaciones artísticas de ultramar durante la Edad Moderna.

Abundan, sin embargo, los trabajos de carácter localista sobre este arte, especialmente en el plano arquitectónico. Pilar Mogollón Cano-Cortés estudia el trabajo de los alarifes moriscos y las realizaciones mudéjares en la Villa de Hornachos, especialmente de su iglesia parroquial, que concentra la mayor

parte de la decoración de origen islámico. Por su parte, José Javier Barranquero Contento nos habla de la carpintería de armar de origen islámico y su influencia en las construcciones de la Orden de Santiago situadas en varias comarcas castellanas dentro de su jurisdicción. A la ciudad de Jaén, sin embargo, está dedicado el estudio de Manuel Jódar Mena, quien trata de establecer una tipología arquitectónica mudéjar, pero igualmente morisca, para las construcciones de la mencionada ciudad.

Joaquín García Nistral dedica su aportación a ejemplificar la carpintería de lo blanco en la provincia de León durante el siglo XVI, fundamentado básicamente en una bipolaridad de estilos conocidos como *a lo romano* y *a lo moderno*. Por el contrario, la idea de simbiosis de estilos es la característica del trabajo presentado por Andrés San Martín Medina al hablarnos de la iglesia de San Pedro de Zuera, ejemplo de armonización entre el románico y el mudéjar, pese a su discutida adscripción a este último movimiento artístico.

Ana Reyes Pacios Lozano dedica su comunicación a la revisión y puesta al día de la bibliografía sobre el arte mudéjar, aportando asimismo detalles sobre los especialistas con mayor producción o los distintos ámbitos de estudio, así como los recursos informáticos ya existentes (bases de datos y catálogos en línea).

César Gutiérrez Moya basa su estudio en la descripción de la torre de los Guzmanes de La Algaba, considerada como torre atípica de carácter señorial y especialmente dotada para labores de vigilancia. Igualmente, sobre la temática mudéjar nobiliaria, Carlos Duque Herrero y Ramón Pérez de Castro nos hablan de la génesis e influencia de los templos de San Andrés de Aguilar de Campos y San Miguel de Villalón. Como cierre de la segunda sesión, Ángel Ramírez Martínez y Carlos Usón Villalba plantean en sendos artículos la interpretación y las motivaciones de las decoraciones mudéjares de carácter geométrico y la aplicación de éstas en el caso específico de la Seo de Zaragoza.

Tercera sesión:

La tercera sesión, la más miscelánea de todas, aborda las comunidades mudéjares y moriscas en sus más diversos ámbitos literario, económico y político, tanto en territorio hispano como en el exilio norteafricano, en el caso de los últimos. La sesión la presenta Manuel Barrios Aguilera con un estudio sobre los moriscos de Granada en el marco de su integración en el concepto de "país islámico" del que ya hablaba Ladero Quesada; aporta igualmente una revisión bibliográfica comentada a fin de reordenar la historia de la citada región.

Innovadora resulta la aportación de Míkel de Epalza y Abdel-Hakim Gafsi Slama, cuyo trabajo se plantea en forma de entrevista al señor Slimane-Mustafa Zbiss de Testur (Túnez), descendiente de moriscos; con ello los autores pretenden mostrar la pervivencia de costumbres y tradiciones culturales de aquellos moriscos que se instalaron en la región tras el decreto de expulsión. A los aspectos literarios de la presencia de los moriscos en Túnez dedica Luis F. Bernabé Pons su contribución, haciendo para ello un listado comentado del

repertorio de manuscritos que nos han llegado como testimonio de su obra en la región africana; el autor demuestra que esta particular literatura del exilio se produce, básicamente, en respuesta a las específicas circunstancias que encuentran los moriscos en la nueva sociedad de acogida.

Por su parte, Andrés Ferrer Taberner y José Ramón Sanchís Alfonso dedican sus aportaciones a los mudéjares valencianos; el primero sobre la fiscalidad mudéjar del señorío valenciano de Serra en los siglos XIII y XIV, aportando aspectos de detalle como la afloración de términos específicos relacionados con el ejercicio de dicha fiscalidad entre los miembros de la comunidad estudiada; el segundo sobre los mudéjares de Quart y Aldaia durante el mismo periodo y la influencia de la nueva población cristiana tomando como fuente de estudio las Cartas de Población.

Alejandro García Sanjuán analiza las causas y el alcance de la revuelta mudéjar de 1264 originada en Murcia y la comarca de Guadalete, contrastando para ello tanto las fuentes cristianas sobre estos sucesos como las musulmanas. Seguidamente, el estudio de Susana Lozano García y María Teresa Sauco Álvarez muestra la presencia de comerciantes italianos entre los siglos XV y XVI en las redes comerciales de Zaragoza, acercándonos el caso de los mudéjares del Huerva Medio y el mercader florentino Pedro Bernardi.

La sesión fue clausurada por Grace Magnier, quien presenta un trabajo sobre la figura literaria del "morisco héroe", en oposición a la del "gracioso morisco", abordando su análisis en sendas comedias de Calderón de la Barca, *El Tuzaní de la Alpujarra*, y del converso de moro Enríquez Gómez, *El valiente Campuzano*.

Cuarta sesión:

María Jesús Rubiera Mata tuvo el honor de concluir esta edición del simposio con una ponencia que evoca el debate jurídico islámico de la permanencia y el criptoislam entre los moriscos hispanos; su trabajo se refiere al muftí de Orán conocido como al-Magrawî (presuntamente almagreño), de los pocos en defender la postura de la permanencia en territorio hispano, al tiempo que la autora argumenta sobre la inobservancia de la *taqiyya* (ocultación de la fe sincera) entre los moriscos.

Al estudio de Rubiera Mata siguen tres comunicaciones sobre la presencia de la minoría morisca en diferentes regiones de la Península. Emilio Benedicto Gimeno centra su trabajo en el comportamiento social, económico y religioso de los moriscos de Burbáguena (Teruel) y la especial presión que sobre ellos ejerció el poder cristiano dominante en la región. De igual modo, José Ignacio Martín Benito aborda esos mismos factores, pero esta vez para el caso de los moriscos zamoranos, de los que se poseen pocos estudios pese a que las villas de Zamora o Toro acogieron moriscos de la diáspora granadina hasta el decreto de expulsión. Finalmente, María del Carmen Ansón Calvo analiza en su estudio la figura de Gaspar Zaydejos, líder de la población morisca de To-

rrellas (Zaragoza), mostrando interesantes datos biográficos, de los cuales se tienen pistas hacia 1570, y de su persecución por la Corona y el Santo Oficio.

En definitiva, este IX Simposio y la nueva puesta en impreso de sus actas ha contribuido a seguir profundizando en el estudio integral y pluridisciplinar de las comunidades mudéjares y moriscas en el conjunto de sus manifestaciones como clase social, económica y religiosa, así como materializadores del arte y las letras que le son propias, en un periodo crucial de la historia de España. Las visiones de conjunto y las revisiones bibliográficas se complementan con estudios de detalle sobre espacios geográficos concretos o manifestaciones específicas, lo que hace tradicionalmente de las actas de este Simposio un particular vademécum para los futuros estudiosos de estas minorías hispánicas.

Jorge PASCUAL ASENSI

VINCENT, Bernard (traducción de textos en francés, por Antonio Luis CORTÉS PEÑA), *El río morisco*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València – Universidad de Granada – Universidad de Zaragoza (col. "Biblioteca de Estudios Moriscos", 2), 2006, 199 pp., 24x16'5 cm, ISBN-10: 84-370-6601-8.

Recopilación –o reedición en un volumen– de 15 trabajos de investigación sobre aspectos sociológicos de los moriscos o cripto-musulmanes del XVI y parte del XVII y del XVIII, precedidos de "Unas palabras preliminares", del profesor de la Universidad de París Bernard Vincent (École des Hautes Études en Sciences Sociales), Doctor "Honoris Causa" de nuestra Universidad de Alicante, especialista en la historia de España, Portugal e Iberoamérica en esa época.

Los lugares originales de publicación de los diversos capítulos en diversas lenguas (España, Francia, Italia, Túnez, aquí unificados en lengua española), vienen convenientemente indicados al principio de cada texto. El magistral co-autor (con el profesor Antonio Domínguez Ortiz) de *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría* (Madrid, 1978) y de otras muchas monografías sobre los moriscos (desde 1970) ya había publicado otros libros recopilando estudios importantes –diecisiete en total, anteriores a 1987– y de difícil acceso, como "Reflexión documentada sobre el uso del árabe y de las lenguas románicas en la España de los moriscos", en *Andalucía en la Edad Moderna: economía y sociedad* y *Minorías y marginados en la España del siglo XVI* (Granada, 1985 y 1987), con lo que hace un buen favor a investigadores y lectores en general. El título del libro, *El río morisco*, viene de una publicación madrileña de B. Vincent, que incide en las complejidades del tema morisco, dentro de unas coordenadas históricas y geográficas comunes, que no siempre se han tenido en cuenta en algunas historiografías contemporáneas de los moriscos y en algunas polémicas actuales (véanse pp.131-143, 11-15).

Este es un libro de amplia y variada temática, pero que tiene unidad y coherencia, aunque parezca que lo ponga un poco en duda el propio autor, aún en el vago título *El río morisco*. El río es caudaloso, pero muy claramente encauzado, como lo expresa muy bien Bernard Vincent:

> "Espero que el lector encontrará una cierta coherencia en este conjunto. Algunos principios han guiado siempre mis investigaciones sobre el fenómeno morisco. He intentado variar los ángulos de estudio teniendo en cuenta los diversos aspectos del problema –económico, político, religioso, cultural– recurriendo a varias escalas de análisis, desde la microhistoria (para Benimuslem, Carlet y Benimodo) a la macrohistoria, pasando por la dimensión regional. Estoy convencido de que cada una de ellas nos revela aspectos que las otras no permiten ver. He investigado también acercándome a los indispensables documentos primarios de archivos sin dedicarme a uno solo de los grandes grupos regionales (granadinos, valencianos, aragoneses, castellanos). Si nunca he tratado directamente a los moriscos aragoneses –aunque no desespero de realizarlo–, mi atención se ha dirigido a los otros, con una insistencia muy particular hacia los granadinos y los valencianos. Desde este lado he intentado desvelar, por una parte, la multiplicidad de las situaciones y de las opciones y, por otra, las tendencias dominantes que conducían a la adopción de estrategias o de decisiones. Siguiendo esta vía, he descubierto que, al margen de las comunidades moriscas, existían grupos de musulmanes tolerados por las autoridades cristianas y olvidados por los investigadores. Su presencia, si bien no concierne a efectivos considerables, me ha ocupado con amplitud, porque es un elemento capital de este mosaico que constituye lo que he llamado el islam tardío español" (p. 12).

La mera presentación de los títulos muestra una síntesis de la apertura temática de esas investigaciones, con un abanico de enfoques metodológicos, que se presentan a continuación:

«Unas palabras preliminares»

«Elementos de demografía morisca» [pp. 17-24, Zaragoza, 1997]

«Benimuslem, pueblo de la Ribera valenciana» [pp. 25-29, Paris, 1997]

«Los moriscos y la ganadería» [pp. 31-39, Túnez, 1991]

«El gato y los ratones: inquisidor y moriscos en Benimodo, 1574» [pp. 41-52, Valencia, 1994]

«Espacio público y espacio privado en las ciudades andaluzas, Siglos XV y XVI» [pp. 53-64, Roma, 1989]

«El peligro morisco» [pp. 65-74, Palermo, 1991]

«Musulmanes y conversión en España en el siglo XVII» [pp. 75-87, París, 2001]

«Algunas voces más: de Francisco Núñez Muley a Fátima Ratal» [pp. 89-104, Teruel - Alicante, 1995]

«Reflexión documentada sobre el uso del árabe y de las lenguas románicas en la España de los moriscos (ss. XVI-XVII» [pp. 105-118, Alicante, 1993-1994]

«Guerra y hábitat en Andalucía oriental en el siglo XVI» [pp. 119-130, Madrid – Roma, 1988]

«El río morisco» [pp. 131-143, Madrid, 1998]

«La evangelización de los moriscos: las misiones de Bartolomé de los Ángeles» [pp. 145-154, Madrid – Alicante, 2001]

«Ser morisco en España en el siglo XVI» [pp. 155-161, París, 1997]

«Los moriscos granadinos: ¿una frontera interior» [pp. 163-185, Madrid-Roma, 1992]

«Las élites moriscas granadinas» [pp. 187-199, Madrid, 2004]

La aparente variedad temática mantiene, con todo, una similar forma de abordar la diferente problemática social de los moriscos o criptomusulmanes españoles de los siglos XVI-XVII. En cada capítulo, el investigador presenta ejemplos documentados entrelazados con observaciones que los sitúan y con su relación con otros temas no menos importantes. La amenidad de su estilo, para profesionales historiadores y para lectores cultos en general, se debe también a que los textos originales se publican de nuevo aquí en español, a veces sin notas a pie de página. Y las inteligentes reflexiones sobre las relaciones de unos temas con otros dan a cada capítulo una gran amenidad, en profundidad. Se pasa continuamente de un descubrimiento a otro, con claridad y con abundantes explicaciones y matizaciones.

Sería difícil escoger qué capítulos son más interesantes o aportan más novedades al tema global. Entre lo subjetivo de la lectura por parte de cada lector y la valoración objetiva de la innovación científica propuesta, nos permitiremos presentar y comentar unos cuantos temas.

El capítulo «Los moriscos y la ganadería» se centra sobre todo en el análisis de los pocos ejemplos que nos ha conservado la documentación, especialmente en la región valenciana y en la granadina o zona oriental del antiguo reino árabe de Granada. Después de constatar la escasez de estudios generales y de valorar los juicios que se han dado por parte de buenos especialistas (Halperin Donghi, Cabrillana, García-Arenal, Benítez Sánchez-Blanco) sobre esa escasez de bibliografías y de documentación sobre la ganadería morisca, el profesor Bernard Vincent analiza con textos algunos aspectos del tema. Atribuye esa penuria especialmente a que la mayoría de la documentación económica de la época gira sobre compra y venta de propiedades inmobiliarias y sobre actividades comerciales y fiscales, que afectan sobre todo a la agricultura y al comercio y servicios urbanos, mucho más que a la ganadería.

Por eso, B. Vincent va espigando, de una amplia gama de documentos referentes a los moriscos, informaciones agrupadas sobre diversas formas de ganadería, colocándolas en su contexto y advirtiendo en particular las especificidades que se derivan de las creencias religiosas: prohibición del cerdo y su compensación en el consumo de otras reses mayores y menores; promoción ganadera para el sacrificio anual de la "Fiesta del Borrego" (aunque advierte su carácter estacional y excepcional) (p. 33). Analiza también los casos, nada escasos, de ganaderos con abundantes reses y estudia ejemplos documentados de trashumancia estacional entre montes y llanuras costeras, en regiones andaluzas y valencianas, como lo hacían los "cristianos viejos" contemporáneos:

"En el siglo XVI, la trashumancia es general en el reino de Granada…" (pp. 35-36). También estudia "el problema de la salida de los productos de la ganadería más allá del autoconsumo", especialmente de los cueros y de las lanas (p. 37). Las páginas consagradas a la apicultura o producción de miel de abejas y a la trashumancia de colmenas son particularmente interesantes (pp. 37-39).

Termina este interesante capítulo con dos reflexiones de gran calado: "Las ganancias obtenidas por la apicultura eran ciertamente modestas, mas se deduce de los numerosos casos observados que no existen apicultores en sentido estricto. Sin embargo, son raros los campesinos de la zona almeriense que no consagran a esa actividad una pequeña parte de su tiempo […] es preciso considerar otras ventajas que procuraba la trashumancia del ganado: la movilidad, con la excusa del desplazamiento de colmenas, de ovinos, de caprinos o de bovinos. Unos hombres se desplazan, estrechan lazos, arraigan la lengua, afirman su solidaridad, preparan su salida para el Norte de África. El arriero y el comerciante no están sólo para recorrer los caminos. A las múltiples y excelentes razones de criar el ganado añaden la motivación política" (p. 39). El estudioso de temas sobre el islam verá en este elemento de la apicultura en la vida morisca una aplicación del precepto islámico del ayuno del mes de Ramadán con su necesidad alimentaria de azúcar y pasteles, para soportar la abstención de comer de sol a sol durante 30 días, y también una movilidad que es especial en la sociedad musulmana en general y que se da también en la dinámica sociedad española del XVI.

El capítulo «Algunas voces más: de Francisco Núñez Muley a Fátima Ratal» tiene un título poco explícito si no se conoce que formó parte de las actas de un coloquio titulado "La Voz de Mudéjares y Moriscos" (29 a 31 de marzo de 1995, Universidad de Alicante), dirigido por la catedrática María Jesús Rubiera Mata y publicado en la presente revista *Sharq Al-Ándalus. Estudios Mudéjares y Moriscos* (Centro de Estudios Mudéjares – Universidad de Alicante, nº 12, 1995). Las dos voces individuales escogidas, en sendos escritos contemporáneos de mediados y fines del siglo XVI, reflejan de forma muy viva el aspecto de "resistencia cultural" (Rubiera, Bernabé) de los moriscos para mantener sus diferencias culturales en la sociedad ya muy diferenciada del Imperio español. Pero el prof. B. Vincent ha escogido la óptica de dos personas muy diferentes: un hombre mayor, Francisco Núñez Muley, morisco de origen real marroquí y granadino, cortesano en la Granada cristiana, abogado y probablemente prestigioso portavoz de los derechos de su comunidad continuamente cercenados por las autoridades; y por otra parte una joven mujer morisca (14 años) Fátima Ratal, de familia de labradores valencianos de Benimodo, interrogados en 1574 por un inquisidor en una visita del Santo Oficio por unos pueblos de la comarca de la Ribera, visita detallada también en el capítulo «El gato y los ratones: inquisidor y moriscos en Benimodo, 1574». Poniendo escuetamente los textos y sus afirmaciones en su contexto, el prof. Vincent expone también así la realidad social de la vivencia morisca.

De visión temática de la ganadería a visión de individuos acorralados, se trata de ejemplos emblemáticos de la situación real que vivía toda la sociedad de los moriscos, reasumida en su variedad en los capítulos finales del libro. Desde «Reflexión documentada sobre el uso del árabe y de las lenguas románicas en la España de los moriscos (ss. XVI-XVII)», publicado también en esta revista, a «Las élites moriscas granadinas» Bernard Vincent explica aspectos de unas preguntas que se irá planteando el lector a lo largo de la lectura: ¿cómo las identidades excluyentes han hecho que la *Historia de los moriscos* se convirtiera en una *Vida y tragedia de una minoría*, en el siglo de mayor esplendor del Imperio Español?

¡Buen tema para meditar en vísperas del cuarto centenario de la gran expulsión de los moriscos y de instalación de los muchos supervivientes de los expulsados y sus descendientes, fuera de España!

Míkel de EPALZA

VALENCIA Pedro de , *Sobre el pergamino y láminas de Granada*, editado por Grace Magnier, Bern, Peter Lang AG, 2006, 102 pp.

Edición (en su original castellano) y estudio (en inglés) del escrito de Pedro de Valencia, escrito en 1607, rechazando la autenticidad del pergamino y las láminas de plomo hallados en Granada a partir de 1588. Se añaden al final dos apéndices que complementan al texto principal: en las páginas 71 a 87 el *Parecer* –también adverso– del obispo de Segorbe, Juan Bautista Pérez (1595), y la traducción del morisco Alonso del Castillo de la profecía de San Juan Evangelista contenida en el manuscrito (p. 88).

En unos pocos años se han sucedido dos ediciones del opúsculo del humanista extremeño acerca de los descubrimientos que sacudieron a Granada y a España desde el último decenio del siglo XVI. En 1999 apareció en la Universidad de León dentro del volumen IV de las *Obras Completas* de Pedro de Valencia, que contenía un largo y denso estudio preliminar del prematuramente desaparecido Gaspar Morocho y la edición del texto a cargo de Rafael González Cañal. Siete años después aparece esta edición exenta del texto de Pedro de Valencia a cargo de Grace Magnier, edición que ya se había anunciado hacía un tiempo como previsto para la Universidad de Exeter, pero que finalmente aparece entre las pulcras ediciones de Peter Lang.

Lo cierto es que ambas ediciones resultan complementarias: el denso estudio del profesor Gaspar Morocho intenta reconstruir todo lo que fue el *affaire* laminario desde la perspectiva de sus principales protagonistas (partidarios y adversarios), haciendo acopio de una abundantísima documentación. Para su juicio de los plúmbeos Morocho recurre a las opiniones establecidas por la crí-

tica clásica e intenta fundamentalmente explicar cómo fue posible un fenómeno semejante en la Granada áurea. Por el contrario, el estudio de Grace Magnier ha podido beneficiarse de las más recientes aportaciones de la crítica en torno a los Plomos, en especial de los dos números en los que la revista *Al-Qanṭara* dedicó su sección monográfica a ellos (vols. XXIII, 2 [2002] y XXIV, 2 [2003]).

Sin renunciar a ofrecer una visión global, el relato de los hechos es narrado de forma sumaria para pasar a centrarse en algunos elementos de importancia capital para poder explicar bien tanto el fenómeno como los propios textos: las profecías milenaristas acumuladas en torno al año 1588, las formas de traducir los textos, el testimonio del morisco al-Haŷarī sobre los hechos y los textos, los plomos como testimonio de la noción islámica de *taḥrīf* o alteración de las escrituras sagradas, las conexiones con el *Evangelio de Bernabé* o con otras manifestaciones de los moriscos cultos de Granada (*La verdadera historia del Rey Rodrigo*, los jofores…), o el papel reivindicativo que podían jugar los descubrimientos a favor de una serie de grandes familias moriscas que buscaban una asimilación sin traumas en la sociedad cristiana a través de la vindicación honorífica de su pasado en España.

En este sentido, el libro de Grace Magnier presenta un apretado estado de la cuestión de algunos de los interrogantes principales que en la actualidad están sobre la mesa crítica de los plomos sacromontanos. En general, y con una neutralidad considerable, se exponen las opiniones o las líneas de investigación que se están llevando a cabo, aunque en ocasiones la voluntad de concisión lleva a algunas imprecisiones. Los argumentos que Pedro de Valencia usa a lo largo de su escrito están expuestos en las páginas xlviii-lvi de la introducción; se muestra aquí lo principal de la vida del erudito de Zafra y los argumentos esenciales de su crítica a pergamino y plomos. Se incide en su preparación bíblica y lingüística y en lo que su crítica debe a la lectura Juan Bautista Pérez. Hay que hacer la advertencia de que buena parte de lo que el lector podría esperar encontrar en esta sección, esto es, los desarrollos y comentarios de los razonamientos de Pedro de Valencia, se encuentran en las anotaciones a la edición. Las 92 notas que jalonan el texto, y que se desplazan al final de la edición (lo que incomoda hasta cierto punto la lectura) son un complemento indispensable para poder conocer tanto el desarrollo del pensamiento de Pedro de Valencia acerca de los puntos particulares de los textos como el contexto socio-histórico de ciertas afirmaciones.

Se trata, pues, de una edición bienvenida y muy útil para todos los interesados en los moriscos hispanos y en la espinosa materia sacromontana. La visión de Pedro de Valencia, una de las menos "oficiales" en todo el asunto de los moriscos en la España de comienzos del siglo XVII, se muestra aquí en el apogeo de la demostración tanto de sus saberes como de su indudable espíritu entregado a la búsqueda de la verdad.

Luis F. Bernabé Pons

BARRIOS AGUILERA, Manuel y GARCÍA-ARENAL, Mercedes (edición a cargo de), *Los Plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*, València – Granada – Zaragoza, Publicacions de la Universitat de València – Editorial Universidad de Granada – Prensas Universitarias de Zaragoza (Colección Biblioteca de Estudios Moriscos, 1), 2006, 582 pp. (24'5x16'5cm), ISBN: 84-370-6464-3, 84-338-3908-X, 84-7733-837-X.

He aquí un libro muy importante sobre uno de los episodios más llamativos de la historia cultural y religiosa (Granada, 1588-1602, con repercusión hasta en nuestros días) de las relaciones islamocristianas en la Península Ibérica. Lo protagonizaron en particular unos moriscos o criptomusulmanes, con varios e importantes cristianos de su entorno social, granadinos, españoles y extranjeros de diversos orígenes, por lo que su estudio entra de lleno en la temática de esta revista académica especializada *Sharq Al-Ándalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*. Más aún, aquí se va a presentar su abundante, variado y a veces discutido material con especial atención a lo que se refiere a esa minoría sociorreligiosa de mudéjares y moriscos, musulmanes o criptomusulmanes en las sociedades hispánicas.

Esta reseña o recensión tendrá dos partes. Una primera parte será de presentación del libro, de su temática y de sus investigadores, con lo que presentan éstos –expertos con experiencia de investigación en muchos aspectos del tema general que les reúne, definido por el título del libro *Los Plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*– y otra parte de presentación de algunas perspectivas de investigaciones futuras que el libro propone o casi exige, para conocer mejor ese fenómeno histórico, aunque sea con el progreso dialéctico de discrepancias y discusiones, que son fruto de la búsqueda de nuevos elementos o documentos históricos y de nuevas reflexiones y debates contrastados sobre lo que ya se conoce documental o hipotéticamente.

Presentación de los estudios

El libro ha sido planificado, preparado y editado cuidadosamente por los profesores e investigadores Manuel Barrios Aguilera (historiador modernista, del Departamento de Historia Moderna de la Universidad de Granada, con gran experiencia de investigación y publicación sobre los moriscos de la sociedad granadina del siglo XVI-XVII y sobre la influencia de sus actividades y problemas en esa sociedad) y Mercedes García-Arenal (arabista del Departamento de Filología, Sección de Estudios Árabes e Islámicos, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, también con gran experiencia en moriscos en general, particularmente en documentación del amplio distrito inquisitorial de Cuenca, y en relaciones hispano-magrebíes del siglo XVI-XVII). Ambos organizaron juntos diversas actividades científicas alrededor del acuerdo entre las autoridades del Vaticano y las de Granada para devolver a la Abadía del Sacromonte de esa ciudad los polémicos objetos religiosos (huesos de reliquias cristianas y documentos escritos en diversos soportes) hallados en ese período de 14 años (1588-1602) objetos que la Santa Sede había obtenido se

transfirieran a Roma en 1642 y que devolvió a Granada el año 2000. El presente libro es fruto, en particular, de la exposición de esos objetos devueltos con su correspondiente catálogo, en Granada en 2001, de la publicación de un dossier «En torno a los Plomos del Sacromonte» de estudios en varias lenguas que son la base del presente libro, en la revista *Al-Qantara. Revista de Estudios Árabes* (C.S.I.C., Madrid), en los volúmenes de 2002 y 2003, y del encuentro de expertos en el tema, en Granada, en febrero de 2004. La participación personal de los dos editores e investigadores en este libro, todo en español, se materializa particularmente en 5 de los 21 capítulos y presentaciones del libro, según rezan los títulos del siguiente listado, índice de sus capítulos:

BARRIOS AGUILERA, Manuel y GARCÍA-ARENAL, Mercedes, «Preliminar», pp. 11-15.

BARRIOS AGUILERA, Manuel, «Pedro de Castro y los Plomos del Sacromonte: invención y paradoja. Una aproximación crítica», pp. 17-50.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes, «El entorno de los Plomos: historiografía y linaje», pp. 51-78.

MARTÍNEZ MEDINA, Francisco Javier, «Los Hallazgos del Sacromonte a la luz de la historia de la Iglesia y de la Teología católica», pp. 79-111.

van KONINGSVELD, P.S. y WIEGERS, G.A., «El Pergamino de la Torre Turpiana», pp. 113-130.

ROISSE, Philippe, «*La Historia del Sello de Salomón*, en los Libros plúmbeos. Estudio, edición crítica y traducción comparada», pp. 139-171.

BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, «El Discurso del licenciado Gonzalo de Valcárcel sobre las reliquias del Sacromonte», pp. 173-200.

MAGNIER, Grace, «Pedro de Valencia, Francisco de Gurmendi y los Plomos de Granada», pp. 201-216.

BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, «De Pablo a Saulo: traducción, crítica y denuncia de los Libros plúmbeos por el P. Ignacio de las Casas, S.J.», pp. 217-251.

EHLERS, Benjamín, «Juan Bautista Pérez y los Plomos de Granada: el Humanismo español a finales del siglo XVI», pp. 253-269.

WOOLARD, Kathryn A., «Bernardo de Aldrete, humanista y laminario», pp. 271-295.

RODRÍGUEZ MEDIANO, Fernando y GARCÍA-ARENAL, Mercedes, «De Diego de Urrea a Marcos Dobelio, intérpretes y traductores de los Plomos», pp. 297-333.

ECKER, Heather L., «"Piedras árabes": Rodrigo Caro y su traducción de las inscripciones árabes de Sevilla», pp. 335-384.

BERNABÉ PONS, Luis F., «Los mecanismos de una resistencia: los Libros plúmbeos del Sacromonte y el *Evangelio de Bernabé*», pp. 385-402.

WIEGERS, G.A., «Nueva luz sobre Alonso de Luna, alias Muḥammad b. Abî l-'Âsî, y su proceso inquisitorial (1618)», pp. 403-417.

CALATRAVA, Juan, «Contrarreforma e imagen de la ciudad: la Granada de Francisco Bermúdez de Pedraza», pp. 419-457.

KATIE HARRIS, A., «El Sacromonte y la geografía sacra de la Granada moderna», pp. 459-479.

BARRIOS AGUILERA, Manuel, «El castigo de la disidencia en las invenciones plúmbeas de Granada. Sacromonte *versus* Ignacio de las Casas», pp. 481-520.

MORA, Gloria y ÁLVAREZ BARRIENTOS, Joaquín, «Las falsificaciones granadinas del siglo XVIII. Nacionalismo y arqueología», pp. 521-531.

GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio, «El mito fallido sacromontano y su perdurabilidad local a la luz del mozarabismo maurófobo de F. J. Simonet», pp. 533-555.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes, «De la autoría morisca a la antigüedad sagrada de Granada, rescatada al Islam», pp. 557-582.

La presentación común de esos dos autores o «Preliminar» ofrece información sobre los orígenes de los 20 trabajos del volumen, en sus cinco años de preparación, desde 2000 a 2006, especialmente desde la decisión de hacer el libro, tras el coloquio de Granada de 2004. A los 15 artículos de 2002-2003 se les completó con algunos retoques de los autores y con otros 5 estudios nuevos, con los debidos agradecimientos a instituciones y personas. Barrios y García-Arenal tienen, individualmente y por separado, otros dos estudios cada uno, unos más monográficos («El castigo de la disidencia…» y «De Pablo a Saulo…», respectivamente, éste con Rodríguez Mediano, del C.S.I.C.) y otros dos más nucleares y sintéticos («Pedro de Castro…» y «De la autoría morisca…», respectivamente, también). Son estudios equilibrados y debidamente matizados, que muestran su conocimiento del tema y su amplia trayectoria de investigadores en la sociedad hispana y magrebí de la época. Y reconocen precisamente las diferencias entre los musulmanes magrebíes y los moriscos de las sociedades hispánicas, con su variedad.

Los tres trabajos siguientes, de Martínez Medina (teólogo católico, Granada), de van Koningsveld y Wiegers (arabistas holandeses) y de Roisse (arabista francés) intentan plantear, desde el análisis textual de los diferentes "documentos del Sacromonte" hallados entre 1588 y 1602 –presuntamente escritos en lengua árabe preislámica y de origen cristiano, del cristianismo primitivo, muy difíciles de leer y de interpretar y con elementos islámicos bastante aparentes–, el origen e intención de los autores de ese evidente "fraude". Eran documentos "falsos" (*faux*, *forgeries*), como se les ha llamado, "falseados" en cuanto a fecha y autoría aparente, como se reconoce actualmente con unanimidad, pero "verdaderos" en cuanto que revelan de forma oscura –y discutida– unas "verdades" sobre sus reales autores y sobre la sociedad islamocristiana de la Granada del siglo XVI, con su población morisca. Ésta estaba ya muy esquilmada por conversiones forzosas, por las guerras de moriscos de las Alpujarras, por la aculturación muy lograda de algunas personalidades y familias moriscas que habían quedado. ¿Esos textos eran reflejo de tradiciones populares grana-

dinas recogidas por moriscos y utilizadas por cristianos viejos para probar la antigüedad de la sede episcopal granadina y de ciertas creencias polémicas católicas post-tridentinas (teología mariana sobre la Inmaculada Concepción, culto a Santiago Apóstol y a ciertos santos Varones Apostólicos cristianizadores de la Hispania romana convertidos en mártires locales, con sus reliquias…)? ¿Eran parte de un proyecto católico para utilizar tradiciones musulmanas cristianizadas para una pastoral particular de las autoridades granadinas? ¿Era un proyecto morisco para hacer pasar a los cristianos algunas verdades musulmanas, encubriéndolas de elementos católicos en que podían coincidir ambas religiones, como se ha creído mayoritariamente entre los investigadores modernos, reconociendo también que ese proyecto fue desviado y recuperado posteriormente por ciertas autoridades cristianas para sus proyectos de renovación pastoral cristiana? Estas y semejantes preguntas o respuestas se plantean ya, con matizaciones algo divergentes, en estos tres primeros trabajos.

El listado de trabajos prosigue luego con el estudio del "entorno historiográfico de los Plomos" (denominación de García-Arenal), con monografías centradas especialmente en personajes cristianos y no moriscos (salvo Ignacio de las Casas, desfavorable a la autenticidad de esos documentos, por Benítez y por Barrios, y Alonso de Luna, favorable en principio, por Wiegers). Esos eruditos teólogos y lingüistas son generalmente críticos sobre la autenticidad histórica de los "escritos del Sacromonte": el licenciado Gonzalo de Valcárcel, cronista de Felipe III, Pedro de Valencia, los traductores Francisco de Gurmendi, el obispo de Segorbe Juan Bautista Pérez, el humanista Bernardo de Aldrete, los literatos arabistas Diego de Urrea, Marcos Dobelio y otros traductores (algunos de ellos moriscos), el orientalista Arias Montano, el portugués Rodrigo Caro y unas inscripciones semejantes de Sevilla (1634) o las de la misma Granada siglo y medio después (1754-1763), el arabista universitario granadino moderno Simonet, a fines del siglo XIX (excelente estudio de González Alcantud). También los dos trabajos del catedrático de Valencia Benítez Sánchez-Blanco son muy notables, por su larga experiencia de estudio de textos de pastoral cristiana adaptada a la cultura de los moriscos, a lo largo de todo el siglo XVI. La monografía de Magnier sobre el "biblista y humanista" Pedro de Valencia se ha completado posteriormente con la edición de su texto sobre y contra los textos del Sacromonte (*Pedro de Valencia. Sobre el pergamino y láminas de Granada*, Oxford, Peter Lang, 2006), por la misma investigadora.

Hemos de señalar especialmente la importancia del estudio comparativo de los textos del Sacromonte y del pseudo-Evangelio de Bernabé, por la experiencia investigadora en "falsos" moriscos del siglo XVI del hispanista e islamólogo Luis-Fernando Bernabé Pons, Doctor en Filología Hispánica y Catedrático de Estudios Árabes e Islámicos, tanto si se trata de textos históricos ("Estudio Preliminar" a la edición moderna del morisco Miguel de Luna, *Historia verdadera del Rey Don Rodrigo*, Granada 2001) como si son religiosos, sagrados (*El Evangelio de San Bernabé. Un evangelio islámico español*, Alicante, 1995; *El texto morisco del Evangelio de San Bernabé*, Granada – Alicante, 1997).

Hay que ver también la benéfica influencia del profesor universitario e historiador granadino Manuel Barrios Aguilera en la original inclusión, finalmente, de tres trabajos sobre la importancia de la Abadía del Sacromonte, construida con ocasión de las famosas reliquias y escritos de fines del XVI, en el urbanismo y las mentalidades de la ciudad de Granada en época moderna (trabajos de Calatrava, Katie Harris, Mora y Álvarez Barrientos).

Sincretismo o sistemas de asimilación musulmana de creencias cristianas

Sería muy largo, impropio de una reseña como ésta ya suficientemente amplia, entrar en el estudio de algunos temas aún no suficientemente abordados en este libro, temas que quedan abiertos provechosamente con su lectura. Pero no podemos dejar de mencionar algunos de ellos, propiciados por su lectura.

Uno de ellos es una reflexión sobre el término "sincretismo religioso" con que se califica al "fenómeno del Sacromonte". Es un término consagrado por Darío Cabanelas, con cierta vaguedad o ambigüedad, tanto en su libro fundamental *El morisco granadino Alonso del Castillo*, Granada, 1965 (1991) como en los títulos mismos de sus artículos «El Sacromonte punto de confluencia doctrinal entre el Islam y la Cristiandad», en *La Abadía del Sacromonte. Exposición artístico-documental. Estudio sobre su significación y origen*, Universidad de Granada, pp. 34-40 [con la matización significativa "que resultase igualmente aceptable para los seguidores de ambas religiones, incluyendo en las doctrinas islámicas que menos pudieran chocar a los cristianos y viceversa", p. 38] y «Un intento de sincretismo islámico-cristiano: Los Libros plúmbeos de Granada», *Segundo Congreso Internacional de Estudios sobre las Culturas del Mediterráneo Occidental (27 sept. – 4 oct. 1975)*, Barcelona, 1978, pp. 131-142 [donde repite la misma frase, p. 134, aunque también lo matizará en otro texto: «Intento de supervivencia en el ocaso de una cultura: Los libros plúmbeos de Granada», *Nuevos Revista de Filología Hispánica*, México, XXX (1981), pp. 334-358, en el apartado "La violencia del choque"].

El problema con el que se encontró Cabanelas para definir religiosamente ese fenómeno de integración diferenciada de dos culturas y dos religiones lo tienen otros investigadores y lo resuelven con vaguedades o con términos restrictivos e inadecuados. Es un tema conceptual que merece un estudio particular porque es medular para comprender y valorar el fenómeno, que en manera alguna tiene una misma visión e intención en sus protagonistas musulmanes (moriscos) y cristianos, y en los investigadores modernos que lo estudian (católicos, protestantes, agnósticos), como se puede advertir en este mismo libro.

Otro tema que puede ser interesante, para evitar las lecturas parciales de estos investigadores, excluyentes muchas veces, estaría en lo que he estudiado y publicado hace algunos años: el "Laicismo de los silencios" en el islam (presentado en un congreso en Londres, en 1983; editado en francés, en París, en 1984, en Ginebra, en 1988, y en catalán, en Olot, 1997). Es la consideración de un texto partiendo de lo que no dice. Los textos del Sacromonte juegan, del punto de vista

musulmán, con el concepto cristiano de cada uno de libros sagrados, los bíblicos, que son norma de fe en lo que dicen, pero no en lo que no dicen.

En general, el estudio de la teología católica de la llamada Contra-Reforma Católica o anti-protestante y del Concilio de Trento merecerían más estudios y sobre más temas específicos que no aborda el interesante capítulo de Martínez Medina, basado sólo en los personajes del cristianismo primitivo que aparecen en los documentos del Sacromonte (la Virgen María, el apóstol Santiago y el obispo Cecilio y su hermano Tesifonte). Hay otras creencias y polémicas cristianas mucho más fundamentales, planteadas por los textos cripto-musulmanes del "fenómeno del Sacromonte", que iluminarían bastante más el origen y desarrollo del tema.

Hay que señalar también que el "fenómeno del Sacromonte", sus reliquias y en particular sus textos misteriosos han provocado muchísimos escritos, hasta de creación literaria. Hay que recordar particularmente la novela del literato melillense Juan Guerrero Zamora, *El libro mudo. El asombroso fraude de los libros de plomo del Sacromonte granadino*, Barcelona, Planeta, 1999, presentado en texto póstumo del autor por Luis-F. Bernabé Pons («*El libro mudo* y su larga gestación», *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel – Alicante, 16-17, 1999-2002, pp. 229-240).

Conclusión de esta presentación

En la presentación de este voluminoso libro (582 páginas), muy bien editado y muy homogéneo a pesar de la diversidad de temas y autores, hay que resaltar también, desde el punto de vista de los estudios sobre moriscos, el hecho de que es el primer volumen de una nueva colección "Biblioteca de Estudios Moriscos", patrocinada por los servicios de publicaciones de tres universidades españolas, de Granada, de Valencia [que se ha encargado de esta edición, con el profesor medievalista Furió y el modernista Peinado Santaella, de Granada] y de Zaragoza, con los respectivos directores de la colección Barrios Aguilera, Benítez Sánchez-Blanco y Montaner Frutos.

La colección "Biblioteca de Estudios Moriscos" que empieza con este volumen se sitúa, por tanto, como un instrumento de alto nivel de investigación y de publicación para un amplio público lector, pero especialmente para una red de "centros de estudios moriscos", con múltiples relaciones desde hace unos 40 años. Los principales polos de esa red actualmente activos serían (por orden alfabético de ciudades y con más de un investigador): Alicante (Universidad, congresos regulares, revista *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, otras publicaciones), Granada (Universidad, revista *Chronica Nova*, otras publicaciones, Biblioteca de Estudios Moriscos), Madrid (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, revista *Al-Qanṭara. Revista de Estudios Arabes*; Fundación Menéndez Pidal, sus publicaciones que suceden a la Editorial Gredos y su *Colección de literatura española aljamiado-morisca*), Oviedo (Universidad, revista *Aljamía. Anuario de información bibliográfica. Mudéjares. Moriscos. Textos aljamia-*

dos. Filología árabo-románica), París (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales), Puerto Rico (Universidad), Rabat (Universidad, revista *Hesperis – Tamuda*; *Revista de la Academia Real de Marruecos*), Teruel (Centro de Estudios Mudéjares del Instituto de Estudios Turolenses, congresos regulares, revista *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, colecciones *Actas de los Simposios Internacional de Mudejarismo*, *Estudios Mudéjares*, otras publicaciones), Túnez (Universidad; Fondation Temimi que sucede al CEROMDI y a la Fondation Temimi pour la Recherche et l'Information FTERSI de Zaghouan, congresos regulares, revista *Revue d'Histoire Maghrébine*, colecciones *Actas de Simposio Internacional de Estudios Moriscos* y *Etudes d'Histoire Morisque*; revista "*Dirasat Andalusiyya*". *Revue d'Etudes Andalouses*), Valencia (Universidad, Biblioteca de Estudios Moriscos), Zaragoza (Universidad, publicaciones, Biblioteca de Estudios Moriscos).

Con razón observan los co-directores del presente libro: "Acaso no sea impertinente recordar que Granada, Valencia y Zaragoza son las capitales históricas de los reinos hispanos más caracterizados en el mundo morisco, y las universidades que nombran, constantes cultivadoras de su investigación desde tiempos remotos y puntas de lanza de esos estudios en el momento presente" (p. 15). Los demás centros principales de investigación actuales sobre moriscos, en tres continentes, no se lo van a reprochar, sino a agradecer esta iniciativa universitaria de calidad, que potencia aún más sus conocimientos y sus investigaciones.

Míkel de EPALZA

RUBIERA, Mª Jesús (ed.), *Cervantes entre las dos orillas*, Alicante, Universidad de Alicante-Vicerrectorado de Extensión Universitaria, 2006, 255 pp.

Se encuentra el lector ante la reunión y conclusión científica de los trabajos resultantes del seminario dedicado a Cervantes y el Islam, celebrado en la Universidad de Alicante entre los días 14 y 16 de noviembre de 2005 con motivo de los actos de conmemoración del cuarto centenario de la primera luz editorial del *Quijote*, y que fue organizado conjuntamente por el Vicerrectorado de Extensión Universitaria y el Área de Estudios Árabes e Islámicos de la citada universidad. Quisieron sus mantenedores que el título del seminario –como el del libro que se presenta– adquiriera la dimensión de los estudios que en el Área de Árabe se llevan a cabo, *Cervantes entre las dos orillas*, que es, como ya señala la editora del libro en su *addenda*, una interpelación al concepto histórico árabe de *al-idwatayn*, "las dos orillas", entendidas como tales al-Ándalus o la Península Ibérica y el Magreb, en sus más amplias acepciones, que en este caso se pretende trasunto de las relaciones vitales, nocionales o literarias entre Cervantes y el mundo islámico más próximo, el del Mediterráneo. La primera consecuencia derivada de ello es que los cinco artículos y la *addenda* que

conforman el libro completan una revisión de distinta óptica sobre la vida y la obra de Cervantes en su universo mediterráneo y plurinacional –fondeando en las vertientes histórica, literaria o sociolingüística del mismo–, pero también de la amplitud adquirida por éste en la recepción de su obra allende *nuestra orilla*.

Este espíritu de revisión caracteriza precisamente el detallado trabajo de Luis F. Bernabé Pons, titulado "Cervantes y el Islam: una revisión historiográfica" (pp. 21-58), que inaugura la reflexión –desde el fondo del repaso bibliográfico– sobre el controvertido debate en torno a la estancia de Cervantes en Argel y las noticias derivadas de la misma. Tras una pormenorizada revisión de los trabajos dedicados a investigar sobre sus cinco años de vida en el enclave norteafricano se llega a la conclusión de que las únicas noticias evidentes a ese respecto son justamente su propia visión e información, a veces no confrontables, pese a la amalgama de hipótesis de diferente sello que apuntan a las actitudes y a las actividades desarrolladas por Cervantes durante el cautiverio argelino. Sin embargo, que Cervantes llegó a conocer profundamente el complejo tejido social de la capitalísima ciudad de Argel queda suficientemente demostrado en el trabajo de Míkel de Epalza sobre la lengua franca del Mediterráneo («La naturaleza de la lengua franca de Argel y Cervantes», pp. 85-116). Singular justificación es que la descripción que hace Cervantes de la lengua franca, como señala Epalza, se ajusta a lo indicado en los pasajes que a ésta se dedican en la *Topografía e historia general de Argel* publicada por Diego de Haedo, al margen de las muestras rastreadas por el autor del trabajo de algunas de sus estructuras morfosintácticas más características en la obra literaria de Cervantes (pp. 97-102). El exhaustivo análisis que hace Míkel de Epalza de los registros de este *pidgin* mediterráneo en la obra del complutense añade un mayor interés por la hipótesis reciente de Daniel Eisenberg, ya significada en el trabajo de Luis F. Bernabé, que establece la autoría cervantina de la *Topografía*, y puede probar que al menos algunos de los capítulos de la obra atribuida a Antonio de Sosa fueron compuestos por el propio Cervantes.

Pero Cervantes no sólo nos permite conocer y delimitar más fehacientemente la noción de lengua franca, sino también su extensión a la región de Bizancio por individuos de origen y substrato socioeconómico bien perfilados en las noticias del propio escritor (Epalza, p. 108). Acaso sean estos personajes del universo mediterráneo cervantino los que mejor desvelan la visión histórica de los acontecimientos que envuelven la leyenda de Lepanto. No obstante, Francisco Franco Sánchez («Cervantes y el mar», pp. 117-188) ha visto en el episodio del cautivo de la Primera Parte del *Quijote* el preciso trasfondo de algunos sucesos históricos, conocidos de primera mano por Cervantes como consecuencia de su participación militar en el Mediterráneo, como la narración de la caída en manos turcas de La Goleta en 1573 relatada por el citado personaje cervantino. Igualmente, otras actividades relacionadas con el Mediterráneo y sus navegantes, como la piratería o los renegados, aparecen descritas con minucioso detalle a lo largo de la producción literaria de Cervantes, demostrando los estrechos vínculos existentes entre la vivencia y la recreación

de patrones de comportamiento o figuras históricas. Del mismo modo, la propia biografía de Cervantes es rastreable en obras de su autoría como *Los tratos de Argel* o *Los baños de Argel*, e igualmente en la ya citada *Topografía* editada por Haedo. En definitiva, Argel trasciende en la obra de Cervantes como emporio comercial, reclamo de renegados y base de operaciones de los corsarios musulmanes, como bien demuestran los pasajes citados por el profesor Franco Sánchez.

Sin embargo, el "atrezzo" islámico de Cervantes no sólo se reviste de las vivencias del autor alcalaíno en el Mediterráneo. Muy al contrario, la presencia del elemento morisco en su obra, a modo de paráfrasis, argumento o icono, ha resultado igualmente motivo de valoración crítica. Son la historia y la literatura de los moriscos terrenos igualmente abonados por Luis F. Bernabé Pons, quien concluye que el hallazgo durante las últimas décadas del siglo XVI de los Libros Plúmbeos en el Sacromonte granadino y de los textos manuscritos de la Torre Turpiana, así como el debate que suscitó ya desde temprano sobre su veracidad o grado de adscripción a una "trama" criptoislámica, sirvió sin duda a Cervantes como resorte literario para la fabulación del demiúrgico autor del *Quijote* Cide Hamete Benengeli y su manuscrito (pp. 36-47). Bernabé destaca, asimismo, la importancia del contexto de la expulsión y, como en el caso de la presencia de Cervantes en Argel, avisa de la controversia surgida entre la opinión crítica sobre la visión y postura de Cervantes en la problemática morisca.

Precisamente, el trabajo de André Stoll parte de la figura de Cide Hamete para presentarnos, mediante un complejo desmontaje semiótico, una lectura del *Quijote* a modo de fenotexto («Felices encuentros con el manuscrito árabe de Cide Hamete Benengeli o Momentos fundacionales de una escritura 'mestiza'. *Don Quijote* revisitado junto con el Inca Garcilaso de la Vega», pp. 189-255). En esa particular e irónica conciliación de opuestos que representa el *Quijote*, la figura de Dulcinea es vislumbrada por el autor del trabajo, a un mismo tiempo, como subversión semántica del nombre de Aldonza, tomado su referente de la Lozana de Francisco Delicado y vinculándose así de una manera negativa a un modelo mítico del pasado literario procedente del acervo cultural semítico-andalusí, y como subversión nocional del mito de Jarifa en modo tendente al discurso casticista contemporáneo de Cervantes. El motivo del "hallazgo" del manuscrito árabe del *Quijote* vendría a representar, de este modo, el nacimiento de una visión moderna de la propia memoria histórica que supera, por la vía del mestizaje, las visiones tendenciosas: por un lado, la literatura historicista de la "predestinación" islámica de lo hispano, representada por autores como el morisco Miguel de Luna, precedente claro para este *topos* de quien ya nos habla Luis F. Bernabé Pons; y, por otro lado, la historiografía de fundamento casticista, que aparece igualmente simbolizada en el episodio de la disputa del noble Don Quijote con el caballero vizcaíno (p. 224). Esta nueva ideología del "mestizaje" lleva al autor del trabajo a entrever ciertos lazos de concepto entre la obra de Cervantes y el autor de los *Comentarios Reales*, el Inca Garcilaso de la Vega.

Las minuciosas noticias extraídas por Hany El-Erian («Cervantes y Egipto», pp. 59-83) sobre la fortuna de las traducciones y ediciones del *Quijote* en Egipto apuntan a demostrar que Cervantes no era precisamente un filomusulmán, opinión favorecida a veces por una parte de la crítica, puesto que además, como bien documenta Francisco Franco Sánchez en las páginas del *Persiles*, describe al turco como "enemigo común del género humano" (p. 156). La visión imperante de la gran obra de Cervantes entre los musulmanes es justamente la de una obra cuando menos irrespetuosa con el Islam y su comunidad de creyentes. Este factor ha sido clave para que el *Quijote* no haya obtenido el mismo éxito editorial de otras grandes obras maestras de la literatura occidental en el país del Nilo. Ello fue óbice, sin asomo de duda, para que la primera edición completa del texto de Cervantes no apareciese hasta el año 1965, al tiempo que los estudios cervantinos en territorio egipcio solamente se plantearan en relación a la especulación sobre los tópicos más universales y coyunturales de la obra cervantina –Don Quijote como símbolo literario de la crisis de desolación, al-Ándalus como prefiguración quijotesca o la mera identificación de Cervantes con su propio personaje–. El-Erian cita igualmente los celebrados trabajos del profesor egipcio Makki sobre algunos de los relatos de origen árabe que se pueden encontrar en la obra cervantina, sin duda motivo solamente explicable por la pervivencia de una tradición cuentística de fuentes islámicas en la España de los Siglos de Oro.

A esto último se refiere especialmente María Jesús Rubiera Mata en su *addenda* al establecer la interesante hipótesis de que los relatos de origen árabe que pudieran hallarse en la obra de Cervantes habrían sido difundidos a través de las redes comerciales de los moriscos. La editora del libro señala más puntualmente al contexto de las ventas que tan bien conocía Cervantes, pues, como demuestra en una cita sobre los moriscos arrieros de Arévalo, el escritor conocía fielmente la labor específica de este grupo concreto, que además ha sido contrastada paralelamente al tratar la figura del Mancebo de Arévalo, el polifacético autor morisco de la *Tafsira*.

Damos, en fin, la bienvenida a esta nueva y valiosa publicación que con un esmerado formato –sumamente cuidado y en un papel más noble que el común– ha llevado a la imprenta el Vicerrectorado de Extensión Universitaria de la Universidad de Alicante para incentivo de unos estudios cervantinos que, más allá de las premisas habituales, permite ahora ahondar en los aspectos menos avisados de la vida y obra de Cervantes, pero no por ello tangenciales, de los que además sólo pueden responder voces autorizadas de los estudios árabes e islámicos precisamente por las estrechas conexiones que establecen con el ámbito musulmán.

Jorge PASCUAL ASENSI

ÍNDICE GENERAL

Comité de redacción 4

Colaboradores de este número 5

SECCIÓN "MUDÉJARES Y MORISCOS"

MARÍA DEL CARMEN ANSÓN CALVO
Diego de Rojas y Alonso Muley Enríquez y Merín de Fez: ilustres esposos de Cándida Compañero 9

MARÍA DEL CARMEN ANSÓN CALVO
Demografía diferencial de la minoría morisca: una aportación a su estudio 39

MICHEL BOEGLIN
De Granada a Sevilla: itinerario y destino de la minoría morisca en la Bética 73

VALERIANO SÁNCHEZ RAMOS
Don Fernando, infante de Bugía, huésped del emperador 103

MARÍA ELVIRA SAGARZAZU
Baquiano, *un enigma con historia* 113

SECCIÓN "TEXTOS Y CONTEXTOS"

MÍKEL DE EPALZA
*Nota sobre un nuevo "falso" en árabe, de moriscos en el exilio, antes de la expulsión general (¿Túnez, 1603?): la pseudo-*Tuḥfa *de Turmeda (3ª parte)* 133

IRIS HOFMAN VANNUS
El ḥadīṯ *de* "El profeta Muḥammad y el niño huérfano"*, en el Manuscrito mudéjar-morisco de Ocaña, cotejado con la versión aljamiado-morisca en el Manuscrito II/3226 de la Biblioteca Real en Madrid* 145

LUIS F. BERNABÉ PONS
Nota sobre una atribución al Mancebo de Arévalo 165

JORGE PASCUAL ASENSI
Tras los "signos de la profecía": a propósito de las fuentes ideológicas y literarias del Fecho de Buluqiya *y su pervivencia en la literatura piadosa de los moriscos* . . 173

NOTAS Y DOCUMENTOS

ENRIQUE GOZALBES CRAVIOTO
Tetuán en dos grabados del siglo XVIII 205

MÍKEL DE EPALZA
El embajador Alfonso de la Serna, escritor y promotor de estudios sobre los moriscos en el Magreb 215

LUIS F. BERNABÉ PONS
María Soledad Carrasco Urgoiti (1922-2007) 253

RECENSIONES

GALMÉS DE FUENTES, Álvaro (Edición, notas lingüísticas y glosario), VILLAVERDE AMIEVA, Juan Carlos (Preparado para la imprenta) y LÓPEZ-BARALT, Luce (Estudio preliminar), *Tratado de los dos caminos. Por un morisco refugiado en Túnez (Ms. S.2 de la colección Gayangos, Biblioteca de la Real Academia de la Historia)* (MÍKEL DE EPALZA) 267

ACTAS del IX Simposio Internacional de Mudejarismo. Mudéjares y moriscos. Cambios sociales y culturales (JORGE PASCUAL ASENSI) 268

VINCENT, Bernard (traducción de textos en francés, por Antonio Luis CORTÉS PEÑA), *El río morisco* (MÍKEL DE EPALZA) 273

VALENCIA, Pedro de, *Sobre el pergamino y láminas de Granada*, editado por Grace Magnier (LUIS F. BERNABÉ PONS) 277

BARRIOS AGUILERA, Manuel y GARCÍA-ARENAL, Mercedes (edición a cargo de), *Los Plomos del Sacromonte. Invención y tesoro* (MÍKEL DE EPALZA) 279

RUBIERA, María Jesús (ed.), *Cervantes entre las dos orillas* (JORGE PASCUAL ASENSI) 285

Normas para la presentación de originales

Los trabajos, que habrán de ser inéditos y no estar comprometidos para publicación en ninguna otra revista o libro, se enviarán a: *Sharq Al-Andalus*, Área de Estudios Árabes e Islámicos, Dpto. de Filologías Integradas, Universidad de Alicante, Apartado de Correos 99, E-03080 Alicante.

La impresión será en hojas DIN A-4, por una sola cara, con 35 ó 40 líneas por página y entre 65 y 70 caracteres por línea. La letra será *Times New Roman*, tamaño 12, con interlineado simple y márgenes de 3 cm, en todas las direcciones. Además de la impresión escrita, los originales irán acompañados de una copia en soporte magnético (disquete de 3'5 o CD para PC) y se indicará el programa utilizado. Se ruega igualmente que los gráficos e ilustraciones vayan en soporte magnético si es posible o en diapositiva. Estos se entregarán montados, numerados correlativamente y aparte del texto. Si se desea que vayan intercalados se marcará en el texto el lugar que se prefiera. Los pies y leyendas se presentarán en hoja aparte, haciendo referencia a la ilustración correspondiente.

Los originales no excederán las veinticinco páginas, incluyendo notas, ilustraciones y documentos. El comité de redacción podrá, en su caso, solicitar al autor la reducción de aquellos trabajos que puedan acortarse y sólo excepcionalmente admitirá los que superen la extensión requerida. Las notas irán a pie de página, con las citas bibliográficas completas en su primer uso, puesto que no se admitirá bibliografía al final del trabajo.

Las referencias bibliográficas en las notas se realizarán según los siguientes ejemplos:

– M. de Epalza, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, MAPFRE, 1992, 1994[2].

– M.S. Carrasco Urgoiti, «Dos cuentecillos sobre moriscos recogidos en Túnez», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XXXVI, 1981, pp. 177-180.

– M. Barrios Aguilera, «Historia, leyenda y mito en la Alpujarra: de la guerra de los moriscos a la repoblación viejo-cristiana», en J.A. González Alcantud (ed.), *Pensar la Alpujarra*, Granada, Diputación Provincial de Granada, 1996, pp. 13-36.

Cuando en una nota se vuelva a citar una obra ya referenciada, y no haya aún otras del mismo autor, se pondrán la inicial o iniciales del nombre seguido del apellido en versalitas, una coma y *op. cit.* (en cursiva), añadiendo las páginas si corresponde. Cuando haya más de una obra del mismo autor o autores se repetirán las tres o cuatro primeras palabras de la obra (en cursiva o entre comillas según sea el caso) seguidas de puntos suspensivos y la página o páginas correspondientes (p. o pp.). Si una nota se refiere exactamente a lo mismo de la nota anterior, se pondrá *Ibídem*.

En el texto las citas literales irán en recta si es en castellano, y en cursiva si se trata de otros idiomas, entre comillas inglesas (“ ”). La llamada de las notas se colocará en voladito, detrás de las comillas si es el caso y siempre antes del punto o de coma según sea la frase.

El Consejo de Redacción, con la ayuda del Consejo Asesor y, al menos, dos evaluadores externos, analizará todos los artículos y recensiones enviados y decidirá acerca de su publicación. El Consejo podrá proponer a los autores las modificaciones formales que estime oportunas con el fin de que los trabajos se ajusten a las presentes normas. De la misma forma, podrá consultar con los autores cuantas dudas surjan en el proceso de edición de los trabajos.

Los artículos en español utilizarán la transcripción árabe tradicional de los arabistas españoles (Revista *Al-Andalus*). Se admitirán textos y citas en árabe siempre que estén acompañados de su respectivo soporte magnético.

El texto de los artículos irá acompañado, en la primera página, de un resumen en español y en inglés de 200 palabras como máximo. También aparecerán las *palabras clave* (máximo ocho) en español y en inglés.

La revista admite colaboraciones para su sección de *Noticias*, así como recensiones bibliográficas, que, como los artículos, serán sometidos a la valoración del Comité de Redacción.

La publicación de artículos en *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos* no está sujeta a remuneración alguna, perteneciendo los derechos de la edición a la revista y siendo necesario su permiso para cualquier reproducción. Los autores recibirán gratuitamente un ejemplar de la revista, así como una copia en PDF de su artículo si así lo solicita.

La responsabilidad de las opiniones emitidas en los artículos, notas y reseñas de la revista *Sharq Al-Andalus* corresponde únicamente a sus respectivos autores, pero no se admitirán, en ningún caso, opiniones *ad hominem*.

Sharq al-Andalus

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN

Nombre y Apellidos (o Institución): . . . . . .
Domicilio: . . . . . .
Población: . . . . . D.P.: . . . . . .
Provincia: . . . . . País: . . . . . .

ORDEN DE DOMICILIACIÓN BANCARIA

Sr. Director del Banco o Caja . . . . . .
Agencia . . . . . .
Dirección . . . . . .
Sírvase atender hasta nuevo aviso, y con cargo a mi cuenta, los recibos que le sean presentados por el Centro de Estudios Mudéjares.
Titular de la cuenta . . . . . .
Dirección . . . . . .
NIF . . . . . .

Entidad	Oficina	D.C.	Número de cuenta
. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .

..... a ..... de ..... de 20.....
Firma:

Domiciliaciones desde el extranjero: consultar condiciones.
Desearía comenzar mi suscripción con el envío del n.º: _____ _____
Precio de la suscripción en España por ejemplar: 15 €; Extranjero: 25 €

INTERCAMBIOS

La revista *Sharq al-Andalus* acepta intercambios con otras publicaciones similares.

Centro de Estudios Mudéjares (Instituto de Estudios Turolenses) C/ Amantes, 15-2.ª
44001 Teruel
ieturolenses@dpteruel.es

Los datos que usted nos facilita se recogen confidencialmente en un fichero para facilitarle información de novedades, cuyo responsable es el Instituto de Estudios Turolenses, al cual puede ejecutar los derechos de acceso, rectificación, cancelación y oposición de acuerdo con lo establecido en la Ley Orgánica 5/1999, de 13 de diciembre, de Protección de datos de carácter personal.